

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

أُولُو جِيَا

تَالِيفُ

أَفْلُو طِينُ

تَرْجَمَانُ نَاعِمٍ حَصِي

بِاتَعْلِقَاتٍ قَاضٍ سَعِيدٍ قَتِي

بِأَمَقِّ لَهْوٍ نَصِيحٍ

سَيِّدُ جَلَالٍ أَلَدٍ زِيَّاسْتِيَانِي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

اهمیت اثولوجیا در بین آثار اقدمین

اثولوجیا یکی از آثار مهم فلسفه و حکمت الهی است که بغلط به ارسطو نسبت داده شده است و همانطوری که ما بیان کردیم شباهت این اثر بمؤلفات ارسطو سبب نشده است که آنرا بجز ارسطو بدیگر اساطین فن حکمت از حکمای اوائل نتوان نسبت داد، بل که مطالب آن درگیری از موارد آنچهان تباین با آثار ارسطو دارد که شخص خبیر تعجب می کند که چرا آنرا به ارسطو نسبت داده اند و به افلاطون یا شخص دیگر که بمشرب افلاطون گرایش کامل دارد نسبت نداده اند، در این باره باید با مراجعه باصل تاسوعات شیخ یونانی و دیگر آثار این شیخ اعظم نکات تازهئی در این باب یافت. مراجعه به اصل سریانی و یونانی آن لازم و واجب است و باید در این زمینه تفحص و تحقیق شود و بعد ده میمر اثولوجیا را با مقدمه و تعلیقات تحقیقی بعد از مقایسه آن با آثار حکمای بزرگ در دوران اسلامی بخصوص آثار شیخ اشراق و صدرالحکما و شارحان کلمات شیخ اشراق در ادوار اسلامی، اثری نفیس در اختیار دوستداران معرفت قرارداد، و این کار برای حقیر کم بضاعت میسر نیست و نیافتم کسی را که بتواند نگارنده را در آنچه که ذکر شد یاری و راهنمایی نماید.

دانستن زبان یونانی و انگلیسی و آلمانی و فرانسوی در مرحله دوم و اطلاع و خبرگی کافی در فلسفه مشائی و اشراقی و حکمت متعالیه ملاصدرا در مرحله اول، شرط اساسی انجام این کار است.

نگارنده با آنکه به تتبع و تحقیق در کتب مختلف فلسفی علاقه فراوان دارم و

مسلم می‌دارم که علاوه بر تعمق و تحقیق احاطه و تبحر در مباحث فلسفی امری لازم و ضروری است، ولی علاقه به تصحیح و نقد آثار دیگران بنحو استقلال ندارم و آنچه در این زمینه انجام می‌دهم امری جبری و منشا آن اضطراب است چون بآثار نفیس دست می‌یابم از انصاف دور می‌دانم که به نشر آن اقدام ننمایم، لذا آنچه را که تاکنون از آثار دیگران منتشر نموده‌ام واقعاً بخود تحمیل نموده‌ام و از برای بنده تألیف ده جلد کتاب فلسفی و عرفانی بسیار آسانتر است از تصحیح يك کتاب از اساتید بزرگ و عالیقدر.

استاد عظیم‌الشان ما، سیدالمتحقیین (۱) و خاتمه‌المجتهدین - قدس‌الله عقله و روح رمسه - کتابی در رجال تألیف فرموده بود و تصمیم قطعی بچاپ و انتشار آن گرفت، بعد از رؤیت اثری دیگر از یکی از اساتید فن، از چاپ کتاب خود انصراف حاصل نمود.

نگارنده بعد از چاپ کتاب شرح مؤیدالدین جندی و شرح قیصری بر فصوص بانضمام تعلیقات اساتید طهران و جلد پنجم منتخبات فقط بشرح متون عرفانی و تحریر مباحث مهم فلسفی خواهم پرداخت و رساله‌ئی در حرکت جوهری تألیف نموده‌ام که بعد از تجدید نظر آنرا چاپ خواهم نمود. در این رساله ادله آخوند ملاصدرا در حرکت جوهری را مفصل تقریر کرده‌ام.

۱ - وهو الفقيه التحرير افضل المتأخرين وسيد الاساطين، رئيس الملة والدين حاج آقا حسين طباطبائي بروجردی روحی لروح‌الفداء آن فقید سعید بعد از دیدن جامع‌الروایات اردبیلی بچاپ این کتاب اقدام نمود، درحالی که بین این اثر و اثر خود آن مرحوم تفاوت از زمین تا آسمان نبود. آقای بروجردی در فقه و اصول و رجال و کلام استاد متخصص و محقق و در حکمت و تاریخ و تفسیر دارای اطلاعات وسیع بود، در فقه و اصول عامه احاطه عجیب داشت، و مسلماً توانائی داشت که فقه بمذاهب عامه را محققانه تدریس نماید.

* * *

ملاصدرا به رساله اثولوجیا بیش از دیگر حکمای اسلامی توجه نموده و بسیاری از معضلات آنرا در آثار خود شرح نموده است و در فهم مطالب این کتاب (۱) قریحه خاص دارد. باید باین امر توجه داشت که با این تعلیقات قاضی سعید و تعلیقات رئیس ابن سینا حق این کتاب ادا نشده است، آنقدر این اثر عجیب پر مطلب است که آدمی حیران می ماند.

در کتاب اثولوجیا مثل دیگر آثار حکمای یونان و حکمای اسلامی (غیر از حکمائی که در عرفان و تصوف تبحر دارند) مباحث نفیسی در حکمت ماوراء الطبیعه و الهیات موجود است ولی در اباحت و مسائل خاص نشأت نفس بعد از موت و کتیری از مباحث مخصوص نفس بسیار کوتاه آمده اند و لذا حکمت متعالیه ملاصدرا بر جمیع مشارب فلسفی اعم از اشراقی و مشائی ترجیح دارد.

در مقدمه کتاب اشارت شده است به معنای غایت و تحقیق آنکه بحث از غایت از اصول مهم این علم است چه آنکه علم ماوراء طبیعت و معرفت ربوبیه متکفل بحث از غایت است و غایت باین اعتبار که در مبدأ وجود عین عشق و حب بذات و عشق بمعرفیت اسماء و صفاتست چه آنکه عالی لا یرید لأجل السافل و صدور فعل از عالی بالذات معلل بسافل بوجه من الوجوه نمیشود، غایت در جمیع موجودات ساری است و در طبایع جسمانی نیز که آخرین مرتبه و مقام انزل وجودست، صدور فعل بلا غایت محال است.

۱- پیرامون اثولوجیا برخی از معاصران ما از جمله دکتر عبدالرحمن بدوی بحث کرده اند و چیز قابل توجهی در آثار آنان دیده نمیشود علت این امر آنستکه معاصران در فلسفه اسلامی و آثار حکمای مشائی و اشراقی نه آنکه ورزیده نیستند بلکه اصلاً وارد نیستند و حق آنستکه بیش از یک نفر کتاب شناس و فهرست نویس حق اظهار نظر ندارند و همه کسانی که پیرامون آثار حکمای قبل از اسلام بحث نموده اند بدون اطلاع کافی از کتب حکمای دوره اسلامی قطعاً بحث آسان دارای نقائص فراوان خواهد بود.

بحث در مباحث فلسفی و نظری در حقایق و تحصیل معرفت و در اولین رتبه، وجود ثبوت جود و صدور فعل مبتنی بر تحقق اصل غایت می باشد و بتحقیق پیوسته است که غایت یکی از علل چهارگانه است و حکمای اقدمین تصریح کرده اند در عالم وجود هستی چهار علت دائمی وجود دارد که اولی هیولی و ماده و دومی صورت و سومی فاعل و چهارم علت تمامی است که بعلة غائی از آن تعبیر نموده اند ص ۲۰، ۲۱.

یکی از مباحث مورد تشاجر و اختلاف بین محققان از حکما و متکلمان بحث در علل چهارگانه است که در این جا بعنوان «ان علل العالم القدیمة البادیة اربع، وهی الهیولی والصورة والعلة الفاعلة والتمام» ذکر شده است. در نظام هستی علت فاعلی که همان مبدأ هستی باشد قدیم بالذات است که نه مسبوق بعدم است نه مسبوق بغیر و وجودش مطلقا بغیر توقف ندارد و چون غایت در ایجاد عین وجود اوست و حق اول در ایجاد دارای غایت و غرضی که متمم فاعلیت او باشد نیست، قهراً علت فاعلی و علت غائی در عالم وجود قدیم است.

بنا بر مبنای مشائیة و اشراقیه مجموعه عالم و ماسوی الله قدیم زمانی و حادث زانی است، و غیر محققان از متکلمان ماسوی الله را حادث زمانی میدانند و زمان، متدم بر مخلوقات را زمان موهوم منتزع از ذات ثابت باری تعالی «العیاذ بالله» دانسته اند. این جماعت بدلائلی نقلی و عقلی تمسک جسته اند در حالتی که بدلائل نقل و عقل فیض وجود از جواد علی الاطلاق دائمی و ازلی است. بنا بر آنچه که مذکور افتاد جمیع علل در نظام وجود قدیمی و دائمی و باصطلاحی ازلی اند ولی غیر از عقول و ملائکه و حقایق واقع در سلسله وجود و حقایق واقع در ملکوت، آنچه که در نظام ماده و زمان قرار دارد متغیر و متجدد است و بنا بر مسلک مؤلف اثولوجیا و دیگر محققان از حکما ماده عالم و اصول عناصر قدیم و صور وارد بر قوایل حادث ولی ازلی و دائمی میباشند از این باب که زمان منتزع از متحرکات غیر مسبوق بعدم زمانی است و از طرفی هر حادثی مسبوق است بماده و استعداد و هر ماده مستعدۀئی خود ملازم است با صورت حادث مسبوق بماده و امکان استعدادی و

همین مواد و استعداداتند که زمینه را جهت صدور فیض از فیاض فراهم نموده‌اند، و این منافات با حدوث زمانی صور و مواد عالم ماده ندارد و بنا بر حرکت جوهری که بعقیده ملاصدرا معتقد اقدمین از حکماست، جهت ماده و استعداد و صور متحد با مواد و عناصر مستعدۀ علی‌الدوام سیال و متغیّر و فیض وارد بر مستعدّات از جهت آنکه مرتبط بحق اولست ثابت و دائم است و منافات بین قدم فیض و حدوث مستفیض و قدم جود و حدوث قابل و گیرنده جود و قدم علم و حدوث معلوم و بالأخره منافات بین قدم قدرت و اراده و اختیار و مشیت و حدوث مقدور و مراد و مختار نمیباشد. از آنچه که بیان نمودیم باید متوجه شد باین امر مهم و دقیق که تعبیر شیخ یونانی از علل اربعه بقدیم و ازلی منافات با حدوث علل عنصری و ماده بمعنائی که ذکر نمودیم ندارد.

بحث و تحقیق

علمای یهود مانند متکلمان ما برای ایجاد اصل وجود و صدور حقایق از فیاض مطلق و بالجمله جهت ایجاد ماسوی‌الله و صدور عالم از حق مطلق ابتدای زمانی قائلند اولاً و در ثانی معتقدند که حق بعد از ایجاد دست از خلقت کشید و تفویض نمود بقاء عالم را بممکنات (مانند کثیری از علمای اسلام از مفوضه و برخی از متکلمان که اسماً از مفوضه نیستند ولی باطناً با آنها هم عقیده‌اند که گویند، حق بما قدرت و اختیار و اراده داده است ولی فعل باو استناد ندارد یعنی اراده حق بآن تعلّق نمی‌گیرد و استناد آن بحق از این بابست که بواسطه بحق مستندست) حق تعالی در قرآن با آیه کریمه: «قالت الیهود، یدالله مغلوله... غلّت ایدیهم، بل یداه مبسوطتان» قدم فیض را گوش زد فرموده، بل یداه مبسوطتان کنایت از ثبوت فیض و ظهور وجود و بسط بساط ایجاد است بر سیل دوام و ثبوت بدون انقطاع فیض از او ابتداءً و انتهاءً، یعنی: صدور فیض از حق بنا بر فعلیت قدرت و مشیت و اراده او ازلاً و ابداً.

سّر مطلب در اینجاست که چون حق زمانی الوجود نیست فعل او در زمان واقع نمیشد و هر فاعلی که فعل او زمانی نیست، فعلش از زمان انسلخ دارد، لذا کلماتی مثل «کان الله غفوراً رحیمّاً» و دیگر الفاظ دالّ بر مضارع و ماضی از زمان انسلخ دارند و دلالت بر دوام و ثبوت نمایند و کلماتی مثل «کان الله ولم یکن معه شیئاً» معنایش آن نیست که «خداوند در زمانی بود که با او چیزی نبود» و اگر کان که دلالت بر زمان ماضی دارد از زمان منسلخ شود و مستند شود بفاعلی که در یکی از قطعات زمان قرار ندارد و اراده اوجزئی و متغیّر نیست و علم و اراده و مشیّت او کلی و نسبت بکلیّه زمانیات و متغیّرات متساوی است معنایش آنستکه خداوند همیشه موجود است و هیچ چیز با او نیست. لذا جمع کثیری از محققان تصریح نموده اند که زمان در افعال حق مأخوذ نمیشد و حق فاعل مباشر افاعیل طبیعی نمیشد و هر فعل متغیّر زمانی، معلول اراده و علم و قدرت جزئی و متغیّر است و لذا در جای خود گفته ایم که فاعل جمیع متغیّرات طبیعت جسمانی و صورت نوعیه است و اعراض کلاً متغیّر و در تغیر تابع طبیعت سیّال و بالأخره کلیّه موجودات مادی جوهرّاً و عرضاً سیّال و روانند.

شیخ یونانی بعد از بیان جمله «اول البغیة آخر الدرك (۱) و اول الدرك آخر البغیة» و تحقیق آنکه غایت در هر بحث و نظر درك حق و واقع است و غایت هر فعل نفاد عمل و انجام آن فعل است که بر آن فعل قهراً مترتب میشود و اشارت بآنکه، استقصاء فحص و نظر و تحقیق و بحث در ربوبیات اثبات می نماید که فواعل طبیعی جهت شوق متحقق در ذات آنها منشأ و مبدأ فعل خود می باشند و منشأ این شوق که در نفوس و طبایع موجود است، علت ثابت و دائمی است که در اول عقل مجرد محرك نفوس و طبایع و در حقیقت حق تعالی مشوق کل است و این شوق ظل عشق حق بذات

۱ - در تعلیقه بر شرح و تعلیق قاضی سعید چند وجه در معنی این کلام بلاغت نصاب ذکر

و حب (۱) بمعرفیت اسماء و صفات اوست و متعلق عشق در حق ذات بیهمال اوست و او غایة الغایات است و در ممکنات مرجع و مثآب اوست و اگر علت غائی در نظام وجود متحقق نباشد هیچ حرکت و جنبشی موجود نمیشود و از جمله آنکه باب معرفت منسد و نیز فحص و نظر جهت تحصیل نیز باطل خواهد بود .

شیخ اعظم بعد از اشاره بوجود علل قدیمه چهار گانه که منشأ تحقق نظام هستی می باشند و وجوب نظر در علل و نحوه تقدم برخی از علل بر دیگری و اعراض ذاتی آن علل و تحقق بعضی از انحاء مساوات بین علل و وجود و کلمات فواعل در علل و تحقیق در اینکه در موجودات صاحب علت و سبب غایات متعدد موجود است و تقریر آنکه بغیه همان غایت است و غایت بمعنای ما لأجلها الفعل است و غایت اصلی اشیاء علت ندارد و اثبات انیای معرفت دلیل انیت و تحقق غایت است چون معرفت بالأخره و قوف و سکون است عند الغایه و معرفت و نظر چون حرکت فکر است از مبادی بمطالب «اذ لا يجوز قطع ما لا غاية له بذی الغایة والنهابة» ناچار نفی غایت بنفی تحقق معرفت منجر میشود، بمعنای میسر اوائل علوم پرداخته و اشاره نموده است باین اصل مهم که بحث در علوم طبیعی و دیگر علوم غیر از الهیات و ربوبیات خاصه مقدمه است از برای تمرین و ورزش نفس جهت ادراک معارف ربوبی و در بحث از ربوبیات

۱ - بعقیده شیخ بارع مثاله حب و عشق و شوق ساری در اشیاء ظل عشق حق بذات خودست که در هر موطنی دارای ظهور و حکم خاص می باشد و عشق که همان ابتهاج حق بذات اوست در مجردات صرفه و عقول طولیه و عرضیه منشأ صدور فعل از آنهاست از باب حب آنها بعالی و فاعلیت مجردات عین فاعلیت حق است و در نفوس عشق از باب تنزل از مقام تجرد صرف بصورت شوق در قوای دانیه و در لباس عشق در جهت تعقل نفس بصورت اراده جلوه می نماید و در طبایع شوق و عشق بوجدی واحد متحقق بل که متضمن در یکدیگرند و هیچ وجودی از «عشق ما» خالی نمی باشد .

غرض اصلی از بحث بیان معنای ربوبیت مطلقه و تحقیق در معنای آن و تقریر آنکه : «انها هی العلة الاولى» و دهر و زمان که عالم عقول و نفوس و طبایع باشد متأخرند از عالم ربوبیت و حق اول مبدع و پدید آورنده عالم دهر و زمان است و موجود زمانی اگر چه از مبدعات محسوب نمیشود ولی مجموعه عالم زمان نسبت بحق تدریجی الوجود نمی باشد و مجموعه نظام وجود از دهریات و زمانیات ابداعی میباشد .

در ذیل مطالب اشاره باموری شده است که معلوم میشود شیخ اشراق و دیگر متأخران از این قسمتهای کتاب استفاده نموده اند و عبارات آن را در آثار خود آورده اند از جمله : — ان لقوة النورية تسنح منها على العقل ومنها بتوسط العقل على النفس ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة — در حالتی که جمعی از حکما طبایع را صادر از عقل عاشر و یارب النوع هر فرد از نوع عقلی میدانند و نفس کلی از جهت نفسیت مدبر نظام کل نمیشود و از جهت قوه عقلی عین عقل فعال است .

صدور فعل از نور الانوار و تنزل آن از مقام غیب و سریان آن در مراتب وجودی بر سبیل تدریج و حرکت و خروج از قوه بفعل بر سبیل تدرج نمیباشد و حرکت جمیع اشیاء در مقام صعود وجود از او و بسبب اوست چون حرکت با شوق همراه است و متعلق شوق و نزوع کمال است و بالاخره حرکت جهت نیل به غایت است خصوصاً آنکه با شوق همراه باشد و هیچ موجودی از شوق خالی نمی باشد .

مؤلف عظیم بعد از اشاره اجمالی بوجود عالم عقول و نحوه وجود عقول و شرف و حسن و روشنی و نوریت عالم عقلی و صور افلاطونی و مثل نوری و نحوه مناسب بین ارباب انواع و اصنام این انواع که حقایق مادی و انواع عالم زمان و ماده باشند و بعد از اشاره اجمالی بوجود نفوس کلیه و نحوه ارتباط نفوس با عقول و کیفیت نشئه نفوس در مقام صدور فعل بعقول و ذکر مجمل از کواکب و طبیعت منفعله واقع تحت فلک قمر و کیفیت تأثیر علویات در سفلیات و بیان احوال نفوس واقعه در عالم زمان و مکان و نحوه هبوط و نزول و صعود و خروج نفوس و ذکر از نفس شریف الهی که از انغمار در طبایع و شهوات و انغماس در نقائص لوازم بدن بری و

بصفات و فضائل عقلی متصف میباشند بمیان آورده ثم به احوال نفس نباتی و نفس الأرض و نفس النار اشاره کرده و بعد بذکر رؤوس مسائل موجود در رساله پرداخته است و فهرست وار مباحث آنرا نقل کرده است که در آن چندان نظم و ترتیب دیده نمیشود . ص ۲۰ تا ص ۳۰ .

نگارنده جهت مباحث مهم اثولوجیا عنوان آورده تا مباحث جدا از هم مورد مطالعه قرار گیرد و از برای مبتدی فهم مباحث آسان گردد .

مؤلف عظیم بعد از ذکر رؤس مباحث کتاب بذکر و تحقیق در اصل مسائل بنحو تفصیل پرداخته و در پیرامون این بحث عالی که در دوران فلسفه از امّهات ربویات شمار میرود سخن گفته است «ان النفس غیر منطبعة فی الأجسام ...» نفس نزد او و دیگر دانایان از حکمای الهی - قدست اسرار هم - قائم بذات خودست بحال در ماده ، و منقوم است بعلت مفیض وجود خود که عقل باشد نه آنکه موجود مرکب فابل انحلال و به بوار بدن فانی و معدوم شود، چه آنکه هر جوهر بسیط مبرا از ماده فابل کون و فساد، قبول فنا ننماید و بالذات ابا از فنا دارد - لیست بجرم و ولا یموت و لا تفسد، بل هی باقیه دائمه - بعد از بیان آنکه نفس قبول فنا و اضمحلال ننماید ، در صد فحوص از این بحث عالی بل متعالی برآمده است، که نفس بچه نحو از عالم عقلی جدا شده و مفارقت از موطن اصلی و بلاد تجرد آباد نموده و از مقام خود تنزل نموده و به شهر دیجور مزاج و ماده و طبع سفر نموده .

تحقیق لا یخلو عن تدقیق

باید توجه داشت که نفوس دارای دو نسبت اند نسبتی با عقل دارند چون در بلاد عقول سکنی داشتند و از آنجا باین عالم سرازیر شدند، نسبتی با بدن و ماده دارند که از ناحیه تنزل بعالم ماده وارد و متوطن شده اند . در عقل بوجود جمعی و تبعی وجود دارند و داشتند ولی بعد از کنندن لباس عقلی بوجود مستقل غیر تبعی و فرقی غیر جمعی متحقق شدند و این وجود نازل فرقی و استقلالی را بر آن وجود عقلی ضمنی تبعی

ترجیح دادند و در حجاب تن قرار گرفتند .

باید توجه داشت که در این مسأله که نفوس قبل از هبوط و قبل از تعلق بآدمان دارای تحقق در عالم دهر و عقول بودند ولعلّه از آن عالم هبوط نمودند، اشکالات متعدد واردست، مهمتر از همه آنکه امکان ندارد نفس با حفظ کثرت فردی در عالم عقل تحقق داشته باشد، چون عقل و هر مجردی که معنای صرف باشد تکثر فردی نمی پذیرد، لذا در مجردات هر نوعی دارای یک فردست و تکثر فردی از برای انواع از ناحیه امور خارجه و عو ارض مادی حاصل میشود . دیگر آنکه نفس مضاف ببدن است و از جهت تعلق ببدن بسیط نمی باشد چون صورت نوعیه بدن و اضافه آن ببدن ذاتی است و وجود نفوس در عالم عقل بوجود عقلانی بدون اضافه ببدن امکان ندارد و نمیشود با قید تکثر بوجود نفسی موجود باشند .

اشکال اساسی آنکه کثرت فردی در نفوس از کجا حاصل شده است، و آیا میشود شیئی بنام نفس با کثرت فردی در عالم عقل متحقق باشد ؟ و بفرض آنکه این نفوس در عقل بوجود عقلی موجودند ولی وجود آنها عین وجود عقل است و عقل عاشر با رب النوع انسانی در قوت وجود غیرمتناهی از نفوس است و چون وجود نفوس با حفظ کثرت به کینونت عقلی تحقق دارند نه انیات فرقی و تفصیلی، اشکال لازم نمي آید ، بواب آنکه کثرت فردی در عالم عقل محال است و عقل واحد بچه نحو در قوت غیرمتناهی از وجودست ؟ اگر این کلام تلقی بقبول شود، اشکال آن اینست که عقل مجرد صرف در صورتی که قبول کنیم می تواند بالقوه در حکم نفوس متکثره باشد، ناچار بالقوه عقول متکثره است نه نفوس متعدده، و کلام در نفوس متکثره است که در عالم دهر متحققند بکثر افرادی، ممکن است بگوئیم که نفوس در آنجا متکثرند ولی بکثرت ناشی از جهات فاعلیه و در این جهات فاعلیه بحدی کثرت وجود دارد که وافی بصور کثرات افراد غیرمتناهی اند و وجود نفوس بتحقق عقلانی همین جهات فاعلیه اند که گوئیم ، عقل در قوت کثراتست چون بوحدات اطلاقی متصف

است نه عددی .

ان شئت از آن بوجود ذری وعالم میثاق وان تشأ از آن بعلم واحد بصورت کثرت واز آن اگر خواستی به کثرت دروحدت یا کینونت قرآنی معالیل صادر ازعلت وان شئت از آن بضرورت سابق برووجود علت تعبیر نما. و اگر کسی بگوید این همه کثرات موجود درعالم کثرت وماده باید مستند باشد بکثرت وافی بصدور کثرات، جواب آنکه افرادمثالیه ازهرنوعی ازاین کثرات صادرند وهرفرد مثالی بانضمام عقل مدبر آن که این عقل اگر ابا داری عقل عاشر باشد، ما اثبات نمودیم که این فرد عقلانی وعقل ذوجهات رب النوع هرفردی است که منشأ صدور افراد نوع خودمی باشد ومن هذه الجهة قلنا، بوجود عقل مجرد من نوع الافراد المادية والمثالية لیکون وافياً لصدور الکثرات المادية والمثالية .

بناءً علی ما ذکرنا ، تحقق نفوس درعقل نفس بماهی نفس جزئیة نمی باشد و نحقق بوجود نفسی وسیع الدرجات واجد مراتب متعدد، ازعقل وبرزخ وماده از تنزل عقل درصورت نفس حاصل شده است بدون آنکه عقل از مقام شامخ خود تجافی نماید^۱.

شیخ یونانی -رضی الله عنه وارضاه- بعد از اشاره بجوهر وجود نفس و این که چگونه از موطن خود باین عالم تنزل نمود و بلسان شریعت نفس از موطن عهد و ذر^۲ و میثاق از جوهر عقلی جدا شد و بگرفتاری و تحمیل مصائب درسجن طبیعت و زندان بدن تن در داد ، فرموده اند هر جوهر عقلی که دارای زندگی عقلی صرف است و اضافه ببدن وماده ندارد در موطن خود ساکن وثابت و غیر متحرک و غیر متحول است و از عوارض بری است و از مقام شامخ خود تنزل نمی نماید . بنابراین چه که شیخ فرموده است ، نفس بوجود عقلی مستقل تام هر گز وجود نداشته است ، چون بلسان عرفان هر حقیقتی دارای تعین خاص در علم حق است که بآن نحوه از تعین بایند و از آن حیثیت

۱- در این مسأله نگارنده در رساله مستقل مفصل بحث نموده ام .

جدا نمی‌شود ، لذا نفس در عقل بوجدی تبعی موجود است و همان حیثیات فاعلیه منشأ اخراج آن از موطن اییها المقدس گردیده است و بعالم ما وارد گشته و از ناحیه حرکت و تکامل بمقام تعقل رسیده ولی جهت عقلی نفس متعقل دارای شوق و عشق است که در شوق از عقل صرف متمیز و از جهت عشق بعالی و حب به تحصیل کمالات با عقل صرف متحد و مشترك الاحکام است و همین شوق سبب حرکت این عقل و عدم توقف نفس عاقله است در موطن خاص و شاید بتحول ذاتی بطرف مبدأ فاعلی خود رهسپار است و حریص است از برای کسب کمالات و این کمالات اعراض غریبه نمی‌باشند ، بل که مکمل جوهر ذات عقل و میزان تحصیل نفس و منشأ صعود و عروج آن جهت فناء فی الله است و شیء با حرکت عرضی هرگز یکقدم جوهر ذات آن بر نمی‌دارد و در همان مرتبه اول مفاض از غیب وجود جهت اضافه بیدن متوقف می‌شود .

بعقیده شیخ یونانی نفس عقل صاحب شوق و عقل صرف ، مبرا از شوق است که در آن قوه انفعال از ماده وجود ندارد .

از این جا معلوم می‌شود که بین نفس و عقل فرق بشدت و ضعف است و نفس مادی که بیدن تعلق دارد دارای شوق و تحرك و متأثر از ماده بدنی و از ناحیه علم و عمل رو با ستمه ال است .

باید توجه داشت که برخلاف استنباط متأخران شیخ نفس کلی را موجود ابدان مادیه و نفوس حیوانیه متعلق با بدن نمی‌داند و نفوس جزئیه مفاض از عقلند و بعقل رجوع نمایند و نفوس متعلق با بدن در عالم موالید ، همان نفس کلی نیست که متنزل از مقام خود شد و نفوس جزئیه رشحات و رقایق آن محسوب شوند ، تا آن که گفته شود نفوس واحد بالذات و متعدد و متکثر بالعرض باشد کما توهمه بعض المتأخرین من العرفاء و تبعه بعض الحكماء مثل ملا محمد صادق اردستانی و بعضی دیگر از اعلام فن که از ناحیه اشکالات وارد بر حدوث نفس و عدم جواز حدوث مجرد تام من کتم العدم او باعداد الماده مع ان فیما ذکره اشکالات عدیده و از باب آن که مجرد تام عقل است و موجود مجرد معقول الوجود و عقل الذات لا يتعلق بالبدن العبدی المعطل عن التعقل و از عدم تعقل مجرد نفوس از ناحیه

حرکت جوهری ، جمعی گفته اند نفوس واحد بالذات و متکثر بالاعتبارند با آن که هر نفسی خود فرد بالذات نوع متکثر الافراد است که از طریق عقل مخلوق است و فیض وجود از عقل به نفوس وابدان می رسد و رب النوع هر نفس بعد از تنزل بصورت فرد برزخی خلایق نفوس مادی متعلق بابدان می باشد .

دلیل بر آن که نفوس جزئیة متعدد بالذاتند نه متکثر بالعرض و مراد شیخ یونانی از نفس صاحب شوق عقلانی که فرق آن با عقل اتصاف به شوق است نفس سماوی است و نفوس انسانی متکثر و متعدد بالذاتند آن است که نفوس را بحسب وجود دنیائی و کسب ملکات حسنه و ردیله با قسمی تقسیم نموده و گوید سعادا بعالم خود رجوع نمایند و ثمره مکسبات خود را مشاهده نموده ولی نفوس شقیه متعذبند بعد از بهای مختلف ناشی از اعمال و برخی از نفوس مغیثة لمن استغاث لها و مثال کل نفوس ببقاء ابدی و دائمی است .

شیخ در میمر اول بعد از ذکر خواص نفوس کلیه و جزئیة درص ۳۵ - کلام شبه رمز - بذکر مباحث عالیہی پرداخته است و قواعد مهمی را افادت فرموده و اقوال محققان را در مبحث نفس نقل کرده است و در ابتدای این فصل فرموده است «ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً ... الخ» .

از آنچه شیخ در این جا بیان کرده است چند اصل مهم استفاده می شود و معلوم می گردد که شیخ اشراف و جمع کبری از اهل تحقیق در مقام تحقیق چند مبحث عالی در نفس از شیخ متأثرند و چون رساله را از ارسطو پنداشته اند برخی از مطالب را برخلاف مقصوده مؤلف تقریر نموده اند و با توضیحات بارده کلام را از اصل مقصود منحرف کرده اند و نحن نذکر قواعد عالیة المستنبطة من کلام هذا الشیخ العظیم :

الأولی - اتحاد علم و عالم و معلوم در علم نفس بذات خود و باشیاء خارجة از ذات خود در علم حصولی و حضوری هر دو . دلیل بر این مطلب عالی آن است که نفس بعد از عروج بملکوت و مشاهده اشیاء در عالم عقل ، جمیع مراتب مادون را اعضا و اجزاء و ابغاض وجود خود می بیند و جمیع مراتب صور ادراکی اویند .

مراد از اجزاء و ابغاض در این جا ، اجزاء مقداری نیست و جزء تحلیلی و ترکیب

از جنس و فصل نیز در این جا متصور نمی باشد ، بل که مراد بودن موجود عالی و قوی است بهیچیتی که مشتمل باشد بر جمیع مراتب مادون و ضعیف و هر بسط الحقیقه مشتمل است بر جمیع مراتب مادون مع اشیاء زائده و یبترع من الوجود المحیط جمیع ماهو الموجود فی الوجودات المحاطة .

دوم آن که نفس ناطقه محدود بحد خاص نمی باشد و بهر صورتی در نزول و صعود متعین می شود و در مقام سر و بطون و ذات لامتعین است ، و در عالم خود دارای قوس صعود و نزول و عروج ترکیبی و تحلیلی است و غایت وجودی در نفوس کامله فناء در حق اول است .

بحث و تحقیق

باید باین مهم توجه داشت که شیخ یونانی معلوم نفرمود که این فناء حاصل از برای نفوس ، فناء علمی است یا فناء ذاتی و عینی مصطلح عرفای امت مرحومه است . در این مسأله عرفای اسلامی تحقیقاتی فرموده اند و در اقسام فناء مسائل عالیتهی را تقریر نموده اند که دقایق آن را حکمای محقق ، چه اکابر از اوائل و چه متأخران در دوران اسلامی مس^۱ نموده اند و از نحوه تنزل نفس از مقام تعین ثانی الی الاستقرار فی الر^۲حم و از نحوه صعود آن از مقام استقرار تا مقام فناء در احدیت اصلاً دم نزده اند تا چه رسد بذکر تفصیل آن. عرفای دوران اسلامی باین عالی ترین تحقیقات در مباحث نفس از ابتدای وجود آن در صورت مادی و انتهای آن که فناء فی الله باشد با تقریر حالات و نشئات انسان بعد از موت و احوال او در مراحل قبور و بر ازخ و مقامات آخرت یعنی عوالم بعد از درجات برزخ ذکر نموده اند که عقل نظری از درك كوچكترین مسائل مربوط بآخرت عاجز و درك این مباحث جز از طریق وحی و ارشاد صاحبان ولایت گلیه امکان ندارد .

شیخ یونانی علاوه بر اعتقاد بوجود ارباب انواع و تحقق فرد عقلی جهت موجودات واقع در عالم فناء و زوال و اعتقاد بعالم مثال و تحقق فرد برزخی بازاء هر فرد جسمانی

از انواع ، معتقد است که نفوس انسانی بل که جمیع افراد انواع واقع در عالم زمان و ماده ، دارای کینونت عقلانی می باشند .

یعنی از برای فرد زمانی انسان مثلاً وجودی است در عقل و مقدم بر طبیعت ، کما این که برای او وجودی است بعد از طبیعت بلعاطبقاً و مجرد عقلی و رجوع بغایت اصلی خود ، لذا در میمر اول صفحه ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۳۸ صحبت از وجود عقلانی افراد انسان و نفوس مدبر ابدان نموده و از انبأ قلّس نقل کرده است «ان الأنفس كانت فسی امکان العالی الشریف ، فلما اخطأت سقطت الی هذا العالم ...» علت سقوط را فرار از غضب حق دانسته و آیا مراد از غضب در این جا چیست و منشأ غضب و علت آن در عالمی که عقل صرف است و موجودات آن عالم مطیع او امر حقند و چون تام الوجودند و حالت منتظره ندارند مکلف نمی باشند تا عصیان در آنجا فرض و از ناحیه عصیان مفضوب واقع شوند .

شیخ بعد فرماید : «وانما صار هوايضاً الی هذا العالم فراراً من سخط الله ... الخ» مراد از «هو» در این جا بحسب ظاهر عبارت شخص انبأ قلّس است کما فهمه المحشی السعید الشریف و اشکل علی الشیخ ولی قاضی سعید در صفحه بعد «صار» را ، صارت - خوانده و گفته است جمیع نفوس از سخط حق هبوط نموده اند و در مقام تخطئه شیخ رئیس گفته است این کلام مثل دیگر کلمات قدما در این قسم از مباحث رمز است و مراد این جا همان ادم و ذریّت او هستند که هبوط نموده و این عصیان سبب غضب حق در عالم مثال واقع شده است .

شیخ رئیس در حواشی بر انولوژیا (اگر این حواشی از شیخ باشد) در تفسیر جمله «فلما اخطأت ...» گفته است : لما كانت ناقصة لم یکن ان توجد اول وجودها الا کذلک سقطت ای احتاجت ان تنزل

اگر ملاک خطا همان جهت امکانی و حیثیت موجوده در فاعل باشد از این باب که حقایق موجوده در عالم ماده از جمله نفوس بحیثیات متعدده متکثره در فاعل بوجود تکثری وجود دارند ، چه آن که حیثیات موجوده در فاعل نیز ملاک کثرت فردی

می توان شد و لازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیه قابل و ماده متحقق شود (۱) - فتا مّل .
 شیخ یونانی در مسأله هبوط نفس و تنزّل حقیقت انسان در عالم ماده که از آن بهبوط
 آدم ابوالبشر و ذریت آن تعبیر نموده اند و در کتب آسمانی نیز بلسان رمز از آن یاد شده
 است ، سخن بمیان آورده و شیخ رئیس نیز در قصیده عینیّه متعرض آن شده است .
 گاهی علت هبوط آدم را ارتکاب سیئهئی که از آن منع شده بود ذکر نموده اند و
 قرآن مجید که در چندین آیه از این سرّ پرده برداشته علت هبوط نزدیک به شجره منیه
 و اکل میوه آن از ناحیه و سوسه شیطان ذکر شده و در جائی آدم و حوا از بهشت رانده
 شده اند و در موضعی فرموده است «و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو» ذریت آدم نیز
 مأثور بهبوط و تنزل از عالم قدس شده اند .

انباذ قلّس تنزل را ناشی از سخط و غضب حق و افلاطون علت هبوط را ریختن بال

۱- باید توجه نمود که کثرت فردی حاصل از ناحیه فاعل غیر از حیثیات متکثره در فاعل عقلی
 است و صدرا الحکما در مبحث نفس اسفار در مقام نقل دلائل قائلان بحدوث نفوس ناطقه که گفته اند
 نفس اگر قدیم باشد باید قبل از زمان در عالم عقل دارای کثرت افرادی باشد در حالتی که کثرت افراد
 از ناحیه ماده و قابل حاصل می شود ، گفته است : ممکن که کثرت فردی از ناحیه جهات متکثره از
 فاعل حاصل شود مثل صوربرزخیه و صور شبحیه قائم بقوه خیال و لذا ممکن تکرر نفوس و تعددها
 بجهات متکثره در فاعل . ولی این مطلب درست نیست و تعدد در عالم عقل محال است و نوع عقل
 منحصرست بفرد اگر چه قائل شویم باین که کثرت فردی از ناحیه فاعل نیز ممکن است ، برای آن که
 در عقل کی مثل رب النوع تحقق جهات متکثره می شود باندازه ئی زیاد باشد که وافی باشد جهت صدور
 کثرات فردی از آن در عالم برزخ یا عالم ماده ، اما این جهات متکثره خود افراد متکثر و یا ملاک
 افراد متکثره در عقل نمی شود و گر نه باید نوع عقول منحصر در فرد نباشد . در زمانی که بقرائت
 این قسمت از اسفار در محضر سیدنا الاستاد الحکیم الالهی مرحوم مهروز آقا میرزا ابوالحسن قزوینی
 . اعلی الله مقامه اشتغال داشتم این اشکال را مکرر ذکر نمودم و استاد در مقام دفاع از آخوند ملا صدرا
 کلام آخوند را بوجه عیدیه بابیانی سحرانگیز فرمود و بالاخره لم یات بمایشفی العلیل .

و پر و علت صعود را باصل خود ، در آوردن بال و پر و بالأخره اتصاف نفس، بعلم و عمل دانسته و این محقق است که پرواز بملکوت اعلی جز با تقویت جانب علم و عمل امکان ندارد و کسانی که از کسب علم و عمل محرومند بملکوت اعلی پرواز نمی کنند .

پروبال ما کمند عشق اوست مو کشانش می کشد تا کوی دوست
در این مسأله کلیه حکما و عرفا اتفاق دارند که تنزل از مقام قدس ، معلول قضاء حتمی الهی است جهت تعمیر عالم دنیا و برای خلاصی نفوس از وجود تبعی و تحقق بوجود استقلالی و بالأخره قوس صعود و اتمام دائره وجود و هستی و نیز همه متألهان متفقند که عالم ماده و جهان تن و بدن نهایت مطلوب انسان نیست و این منغمران در طبیعت که توهم کرده اند عالم گیتی و جهان ظلمانی مقصد غائی انسان است و بعد از مرگ ، برای انسان وجودی فنا ناپذیر و عالم دائمی تحقق ندارد، جزء بهائیم بشمار می روند و تن و بدن زندان و قفس مرغ روح و جان است و انسان باید برای دنیا وجودی بالا صاله قائل نشود، ولی رفع جانب بدن و اعراض کلی از این عالم نیز مذموم است چون بدن و قوای بدنی بمنزله رحم نفس ناطقه اند و قطع رحم از ذنوب لایغفر محسوب می شود .

میمر ثانی از کتاب انولجیا

در این قسمت از کتاب مباحث عالیهئی مذکور است که می توان مجموع آن مباحث را بشرح زیر خلاصه نمود :

یکی از مباحث آن که نفس بعد از رجوع بعالم عقلی و بعد از کسب کمالات و صعود بنشأت سابق وجود خود و بالأخره نفس بعد از تنزل از موطن عقل جهت کسب کمالات و تحصیل وجود استقلالی و تحقق بوجود خاص خود بعد از رجوع بعالم عقل چه حالی دارد؟ و چه فرقت بین دو وجود عقلی ؛ وجود سابق متحد با عقل و وجود لاحق متصل بعقل . آیا جمیع نفوس بالغ بمقام تعقل بعد از اتصال برب النوع خود یا عقل فعال دارای حالتی واحدند و یا آن که نفوس شریفه منزله از ملکات و احوال رذیله در مقام تلاقی با عقل احوالی غیر از نفوس آلوده و متصف بملکات رذیله دارند .

بلسان متأخران اصولاً ادراك نفس حقایق اشیاء را در مقام تجرد و انسالخ از عالم طبع بچند نحو است؟ آیا در مقام تحصیل شرایط ادراك، صور حقایق برسبیل رشح یا بر نهج انعکاس در نفوس قابله حاصل می‌شوند، و یا آن که نفس در مقام ادراك حقایق متحد با عقل خزائن غیبی می‌شود و یا از دور حقایق را کرویة الشیء فی فضاء مغیر شهودی نماید و یا آن که خود بر طبق صور مادیه، صوری را در غیب ذات خود خلق می‌نماید و یا آن که از باب اتحاد با عقل مجرد و حصول وحدت بین نفس و خزائن غیب بحقایق، عالم می‌شود.

مسأله دوم در اثبات این اصل مهم است که هر معقول و هر صورت عقلی مدرك با جهت عقلانی نفس از باب آن که از ماده و زمان و مقدار مجردست بوجه من الوجوه زمانی نمی‌باشد و عقل در مقام ادراك صور عقلی واقع است در عالمی محیط بر زمان و مکان که از آن بعالم ملکوت تعبیر نموده‌اند.

چون در این مقام این بحث پیش می‌آید که در صورتی که صور عقلی فوق زمان واقع شده باشند و بر حسب قواعد مهم عقلی هر موجود عقل‌الذات و معقول‌الذات تدریجی الوجود نمی‌باشد و شیء مجرد در صمیم ذات چون باعتبار وجود خارجی بماده و استعداد توقف ندارد قهراً دفعی الوجود می‌باشد بهمین لحاظ عقول مجرد و نیز حقایق برزخیه و موجودات مثالیه واقع در قوس نزولی قدیم زمانی و حادث ذاتی هستند.

بنابر آنچه ذکر شد این سخن پیش می‌آید صور حاصله در نفس در قوس صعود بچه نحو متحقق می‌شوند آیا نفس از این باب که در افاضیل خود محتاج بماده است و قهراً از قوای بدنی متأثر است معقولات و صور عقلی را بچه نحو ادراك می‌کند؟ از آنجا که نفس در ابتدای حدوث عقل بالقوه است نسبت بصور عقلیه ناچار دارای تکامل تدریجی است و اگر نفس بکلی فاقد استعداد قبول صور عقلی باشد بیدن تعلقی نخواهد داشت اصولاً مسأله پیدایش نفس بوجودی تجردی آنهم تجرد عقلانی ثم انفعال مجرد عقلانی از بدن و قوای بدنی از غامض‌ترین مباحث است.

و نیز این بحث که نفس بچه نحو صور عقلی را می یابد و صور مجرد از ماده و مقدار بچه نحو داخل در وجود نفس مجرد می شوند و وجود للنفس پیدامی کنند بعد ما تحقق فی مفره که نفس مجرد تام است و در صمیم ذات از جهت ذاتیات حالت منتظره ندارد و کمالات اولی نفس تام و تمام حادث می شود و نسبت بصور عرضی حاله در نفس، نفس بالقوه است و این سخن نیز بمیان می آید که صور عقلی را نفس باعتبار تعلق ببدن و تحصیل کمالات از ناحیه قوای بدنی بچه نحو می باید و بعد از آن که این صور را دریافت بعد از ارتحال از این نشأت فانی صور عقلی را در عالم باقی بچه نحو مطالعه می نماید و هنگام ارتحال از این عالم صور ادراکی و حقایق علمی آن را که نحوه وجود آن عالم می باشد بچه نحو ادراک می کند و انتقال آن بعالم آخرت دفعی است یا تدریجی .

بعد از تأمل در آنچه که تقریر نمودیم و دقت در آنچه که بسلك تحریر آوردیم بحث دیگری نیز در مقام بمیان می آید ، و بحث آن است که ، نفس در مقام ادراک کلیات بنا بر مشرب کثیری از محققان با عقل فعال متحد می شود و این اتحاد امریست حادث ، چه آن که نفس قبل از تهیّه اعداد و مقدمات ادراک ، نسبت بدرك صور عقلی بالقوه بود و حصول صور و اتحاد آن با صور عقلی موجود در عالم قدس و ملکوت و دهر ، نفس را کمال بخشید ، و این کمال ، کمال اول است از برای نفس چون در مقام استکمال بمشرب تحقیق صور عقلی جهت فعلیت نفسند ، و نفس خود ماده عقلیات بشمار می رود ، در این صورت ، باید این اتحاد در جانب عقل فعال و یا صور قضائی موجود در عقل حادث باشد ، لازمه آن حدوث حالت و تحقق جهت امری حادث در عقل و یا صور حاصل در عقل است که هر دو قدیم زمانی و از حقایق دهری مصوب می شوند و تحقق و حدوث حالتی بعد مالم یکن در عقل فرع بر وجود قوه و استعداد پذیرائی این حالت می باشد و لازم آن حصول تجشّد و انفعال در موجود غیر زمانی و ترکیب عقل از ماده و صورت و عرص و موضوع می باشد و این از اُمَحِل محالاتست .

و بحث دیگر که در انولرجیا میبردوم مطرح است این است که افاعیل نفس در عالم عقلی بچه صورت تحقق دارد ، آیا افعال نفس در آخرت نیز نظیر دنیا است ؟ و بعبارت

واضحتر : نفس در نشأت دنیا در انجام افعال خود مضطربست و هر نفسی همین حکم را دارد، الا این که اضطراب در نفس انسانی بصورت اختیار و مسبوق بعلم و اراده و قدرتست، آید در آخرت (۱) بهمین نحو نفس مصدر افعال خودست، افعالی که جهت تکامل و کسب کمال و فعلیت از نفس صادر نمی شوند و تلبس باین صور منشأ نقصان نفس نیز نمی باشد. و قابل ذکر است که فعل نفس در آخرت سیر در دیار مجردات مرسلات است.

بحث و تحقیق

یکی از مباحثی که تحقیق در آن در فهم می مردم از این رساله مدخلیت دارد فرق بین نفس و عقل است از جهتی و فرق بین نفس متعلق ببدن و نفس مجرد از بدن و ماده،

۱- شیخ یونانی و اتراب و اتباع او مسلماً نفس را حادث می دانند و آن را در همان ابتدای وجود جوهر مجرد عقلانی پنداشته اند و بتحقیق نفس را بحسب وجود دنیوی در ابتدای وجود صورت حاله در ماده نمی دانند تا آن که از ناحیه حرکت جوهر بفعلیت و از راه سیر تدریجی بمقام تخیل و تعقل برسد، لذا اکثر اشکالاتی را که ذکر نمودیم بنابر ممشای آنان قابل دفع نمی باشد. بدون اعتقاد بحرکت جره‌ری، اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد آن با صور عقلی، امری غیر قابل تصورست، چه آن که نفس بنابر ممشای این اعظم صورت مجرد حادث مضاف ببدن است که از عقل صادر و قائم بآنست و متاخر الوجودست از عقل فعال، و اتحاد با عقل فعال نظیر اتحاد عکس و عاکس و ظل و ذی ظل است، اتحاد آن با صور عقلی، اتحاد بمشرب خطابه است از این باب که حائل و حجاب در مجرد ضعیف است، اتحاد حسابی در صورتی تحقق پذیرد که صور عقلی کمالات اولی نفس و منشأ تحقق و تجوهر جوهر و ذات نفس بوده باشند.

اتحاد با عقل فعال نیز از ناحیه جنبش و حرکت ذات و گوهر نفس ضروری التحقیق است و بلحاظ وجود نفس تکامل تدریجی است و از ناحیه عقل فعال، چون عقل دارای وجودی لنفسه است و نیز وجودی للنفس دارد، اتحاد برفع حجب و وسایط است بین نفس و عقل نه حدوث و تجدد امری.

یعنی نفسی که جلباب بدن را خلع نموده و بملکوت اعالی پیوسته است . نفس در دوران تعلق بماده بدنی حامل هیئات مکتسبه از بدن است که وجود اخروی آن ممتاز است از عقل کلی و دیگر نفوس ناطقه و بنا بر مشرب شیخ رئیس و شیخ اشراق و اوائل از حکما که نفوس را حادث می دانند و معتقدند که نفس در مقام ذات از ماده و مقدار تجرد دارد و صور مکتسبه از ابدان از اعراض متأخر الوجود از جوهر نفسند و نفوس قبل از ابدان اگر وجودی جدا از ابدان داشته باشند و قدیم باشند جهت امتیاز و تکرر فاقدند و چون کثرت افرادی از ناحیه ماده حاصل می شود در عالم عقل نوع هر عقلی محصور در فرد واحد است و در جواب این ایراد که اگر تکرر از ناحیه ماده باشد نفوس بعد از خلع ابدان و رجوع بملکوت بجه امتیاز دارند ، گفته اند ، تمیز بعد از ابدان بهیئات مکتسبه از این ابدان است . پس نفوس بعد از حقوق بعالم آخرت و رجوع بعالم عقل باندازه سعه وجودی خود صور موجود در عقل را ادراک می نمایند بوجودی عقلانی و صور عقلی حاصل از قوای بدنی را نیز بوجودی عقلانی ادراک می کنند ، کلام در صور جزئی است که در حال تعلق ببدن در قوای نازل نفس حاصل شده اند و ادراک این صور در آخرت غیر ادراک این صور در دنیا . قدا به تفصیل در نحوه وجود اخروی و تأثیر صور اخروی اعم از امور منشاء لام و صور اسباب لذات بحث نموده اند ، و این شریعت مصطفویه است که آخرت را عالم تبلی السرائر نامیده است و آنچه که در این نشأت دنیاوی غیب مستور است در آخرت شاهد و آشکار است و نفوس در آخرت نیز مضاف بابدانند ولی ابدان مناسب با آخرت و محشور در آخرت جمیع قوای جزئی نفس است که با کلیه مدرکات خود باقی و محشور و اجساد اخروی حی و دراک و نحوه وجود آن وجود ادراکی و علمی است و نفس در آخرت مدرکست با انواع اقسام ادراک و تبدیل بصریه بصیرت و نفس در آخرت نیز دارای شامه و ذائمه و سامعه و باصره و حسی مشترک و واهمه و عاقله است و هر مدرکی مدرکات خود را ادراک می کند بادرک حضوری اشراقی و هر فردی از افراد نفوس یری ذاته فی ذات صاحب نفس در آخرت مبدأ آثار و افعیل مناسب با آخرتست و افعیل از نواحی قوای حاله در بدن و آلات واسطه بین نفس و امور خارج صورت و وقوع نمی پذیرد و عبارت

تمام تر نفوس در آخرت چون مستکفی بالذاتند بصرف توجه مطلوب خود را شاهد و ناظرند بشهودی اتم و نظره ئی اعلی و فیها ما تشتهی الانفس وتلذذ الأعین . و هذا معنی قوله فی المیمر الثانی : ان النفس فی ذلك المكان العقلی وانما تقول وتری وتفعل ما یلیق بذلك العالم ، الا انه لا یمکن هناك شیء یضطرها الی ان تفعل وتقول وانها تری الاشیاء عیاناً ولا تحتاج الی ان تقول ولا الی ان تفعل ، لأن فعلها لا یمکن بذلك العالم ...

چون نفس در آخرت مستکفی بالذاتست ، فاعل بالتجلی است در آخرت نه فاعل بالقصد ، لذا لا یمکن هناك شیء یضطرها ، چون نفس در دنیا فاعل مضطرست باعتبار آن که فاعل بالقصد است از ناحیه غایت ملازمه و قصد زائد بر ذات ، نفس از جهت آن که بصرف اراده مراد خود را مشاهده می کند در حالتی که بقیام صدوری قائم به نفس و افعیل او در دنیا خارج از وجود او قائم بمواد خارجی است و لذا قال ، فلا تحتاج النفس الی ان تقول ولا الی ان تفعل ، لذا باعتباری نفی فعل و بلحاظی اثبات فعل جهت نفوس در آخرت نمود .

از این باب که آخرت دار ادراک و علم و شهودست و نفوس در آخرت بعلم حضوری بدون حجب حاصل از قوای بدنی و قوه و ماده مانع ادراک و حضور مشاهده می نماید حقایق را ، لذا در ادراک محتاج به تفکر و تعقل ملازم با ترتیب مقدمات جهت کسب مجهولات نمی باشد و ادراکات او از ناحیه حرکت بر سبیل تدریج و تدرج و وساطت امور معلومه جهت ادراک مجهولات اختصاص بدنیا دارد و در آخرت حواقیق امور در اختیار نفوس و مشهود ارواحند نه ظواهر لذا از آخرت به : « الحاقه ... و ما ادراک ما الحاقه » در کلام الهی تعبیر شده است ، و این از معجزات قرآن ماست . و الی ما ذکرنا صرح الشیخ العظیم المؤلف : انها لا تذكر شیئاً مما كانت تتفکر ، ولا تنفوه بشیء مما نطقت به هاهنا ... الخ و چون نفس در آخرت محیط بدنیاست و از طرفی دنیا مرتبه نازله وجودست و بنا بر اصل مسلم العالی لا یرید السافل و بحکم آن که مطلوب نفوس در آخرت درجات اخروی و معشوق ارواح ، لقاء حق است ، نفوس بالذات متوجه دنیا نیستند و سیر آنها متوجه درجات وجود عقول و ملائکه و حق محض است ، قال الشیخ :

لا ترضی النفوس ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شيء مما هو فيه ولا تنذ كرمها رأيت فيما سلف ... بل يلقي بصرها الى العالم الاعلى .

از کلمات شیخ یونانی و دیگرانم حکمت و معرفت از اوائل بدرستی فهمیده می شود که نفس اگر بوجود تبعی و ضمنی در عالم عقل متوقف می شد و بحرکت و تترلات معنویه بعالم ابدان وارد نمی شد ، عالم ماده ناقص بود و فیض وجود در عالم ماده و تجلی حق در عالم زمان و مکان بمنتهای خود می رسید و منقطع می گردید و دایره وجود تمام نمی شد و قوس صعودی بوجود نمی آید و عالم زمان و ماده از افراد انواع موجود در عالم عقول غرضیه خالی می ماند .

ولذا قال : « فللهذه العلة ارسل الباري النفس الى هذا العالم واسكنها فيه ، ثم ارسل انفسنا ، فاسكنت في ابداننا ، ليكون هذا العالم تاماً كاملاً ، ولئلا يكون دون العالم العقلي في التمام والكمال ، لأنه ينبغي ان يكون في العالم الحسي من اجناس الحيوان ما في العالم العقلي ... » .

از این کلمات فهمیده می شود که قوس صعودی بوجود انسان متحقق می شود و نفوس جزئیه حیوانیه در ضمن وجود انسانی و به تبع نفوس آدمی بعوالم بعد از زمان و ماده متصل می شوند ، ولی فقط انسان دارای حشر مستقل و تام است و برخی از نفوس کاملان بعد از طی درجات برزخ و عقول بحق متصل می شوند^۱ .

پس ابدان شبکه اند از برای صید نفوس و زمینه اند از برای تحقق قوس صعود و وصول الى الله القيوم .

« کرده اند این تله در خاک که عنقا گیرند »

اعاظم از قدما بنابر تصریح اثولوجیا در امر نفس بر رمز زیاد سخن گفته اند و از جمله شیخ اقدم افلاطون کلمات دقیقی در این مقام افادت فرموده اند که از مطاوی کلمات او در مقام مباحث عالییه^۲ی استفاضت می توان نمود ، از جمله بین نفوس جزئیه و

۱- رجوع شود به اواخر میمر اول از اثولوجیا ، صفحات ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸ و ۳۹ .

نفس کلی فرقهائی قائل شده اند که درك آن كثری از مشکلات را حل می نماید و وجوه خلط در كلام متأخرین در این مقام ظاهر می شود ، علت سرازیر شدن نفس و تنزل آن از عالم عقل با عالم ربوبی و سبب اتصال آن ببدن و نحوه تحقق آن در بدن و حقیقت طبیعت و علت غائی و فاعلی وجود ماده و طبیعت و حقیقت ابدان و نحوه ارتباط آنها با نفوس و این که نفوس انسانی به نحو از عالم عقل و جنت نزولی خارج شدند ، این خروج از عالم عقل و جنت الهی و این سیر و سفر از موطن اصلی و اختیار این جدائی ، آیا اضطراراً و کرهاً و یا اختیاراً و طوعاً انجام گرفت ؟ و یا آن که به نوعی دیگر و قسمی آخر و رای اختیار و اضطرار موجود در نفوس انسانی در مقام اظهار افاعیل خود در عالم دنیا بوده است ، از قبیل حرکت ذاتی و جبلّی نفوس بطرف آخرت و تحرك مواد و صور جمادی به نباتی و حیوانی و سیر استکمالی حیوان جهت بلوغ بمقام انسانی و تحرك ذاتی انسان جهت اتصال بعوالم ماوراء زمان و مکان جهت تحقق قیامت و ظهور حق و تجلی وجود مطلق باسم وارث و مفعی در این صورت خطاب کروی جهات « و قلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو » به نحو امتثال شده است ، کرهاً أو طوعاً ، او وجه آخر غیرهما ؟

در این مسأله محققان از موحدان از امت مرحومه محمدیه ، علیه و آله السلام ، مفصل بحث نموده اند ، و نگارنده در مقدمه (۱) و تعلیقات بر فصوص و رساله النبوة والولاية در این زمینه بطریق تفصیل بحث نموده ام .

مسأله دیگری که در دوران اسلامی نیز بین حکمای مشائی و اشراقی مورد بحث و مشاجره واقع شده است این مسأله است که برخی از حکما وجه همت خود را بحث از

۱ - باید توجه داشت که اضطرار و اختیار و قبول فرامین تکوینی طوعاً او کرهاً ، غیر از اختیار و اضطرار در افاعیل عبودیت و این بحث که تنزل اعیان از حضرت علمیّه باختیار یا اضطرار است و یا آنکه با اضطرار در عین اختیار است محتاج به بحث مفصل تر است کما فصلناه فی بعض آثارنا فی العرفان .

ظواهر و صور حقایق قرار داده اند و از باطن و حقیقت اشیا بحث ننموده اند ، و نیز از قرار مطالب او آخر میمر اول استفاده می شود که در هنگام گرمی بازار حکمت و فلسفه در یونان جمعی منغم در محسوسات بوده اند و این جماعت در این مسأله که آیا حق اول « خلق الاشياء بصواب ، ام لا ، ای لم یکن صدور الاشياء منه بصواب ؟ فانه قد - اختلف - اختلف الاوّلون فی ذلك واكثر و افیه القول » شیخ یونانی در مقام نقل مرام حکیم الهی افلاطون - رض - گفته است : « ان افلاطون الشریف ، لما رأى جلّ الفلاسفة قد اخطؤا - اخطأوا - فی وصفهم الانیات (۱) و ذلك أنهم لما ارادوا معرفة الانیات الخفية ، طلبوها فی هذا العالم الحسّی ، و ذلك انهم رفضوا الاشياء العقلية ، و اقبلوا علی الحسّی وحده ... » این جماعت را منغم در حسّ و مقبل بحسیات معرفی نموده که از عقلیات روگردان شده اند .

چون در مشرب افلاطون و شیخ یونانی و دیگر اتباع افلاطون عقل مقوم حسّ ر هر حسّی بمقل متقوم است و بد تعبیر ملاصدرا ، هر ادراک حسّی متقوم بادرک خیالی و هر خیالی متقوم بعقل است و عقل روح و جان ماده و اصل ثابت آن و معرف حقیقت آنست که قد استهر عن ارباب الحکمة : دوات الأسباب لا تعرف الا باسبابها ، و العلة حده تام الوجود المعلول ، و المعلول حده ناقص لوجود العلة .

حسّیات و محسوسات از باب آن که دائماً در تغیرند و ثبات ندارند دارای حقیقت قابل ادراک نیستند ، لذا محققان حکما از اتباع صدر الحکما در دوران اسلامی تصریح نموده اند که صور متحول در ماده و حقایق سیالۀ مادیات از آنجا که معقول و متخیل از آن صور با محسوس آن صور مطابقت ندارند قابل ادراک نمی باشند .

۱- حقیقت هر شیء نزد عرفای امت مرحومه عبارتست از نحوه تعین آن در علم حق از این باب که همراهیت و عین ثابتی مظهر اسم خاص حقیقت که بین آن حقیقت و آن اسم تناسب ذاتی متحققست و بدون فناء در احدیت و وقوف بدسر آن اسم از حقیقت مظهر اطلاع حاصل نمی شود و معاد و مبدأ هر حقیقت اسمی است که مربی آن حقیقت می باشد و آن حقیقت متقوم بآن : الا الی الله تصیر الامور .

توضیحاً بر این مطلب می افزائیم که شیء در دو طور از وجود و در دو نحو از هستی مدرك نشود و عدم ادراك ناشی از این دو نحو از وجود است، شیء گاهی از باب ضعف وجود و افراط در اختلاط با عدمیات مدرك نشود، و تارة عدم ادراك ناشی از قوت و تمامیت وجود و احاطه و سیطره او بر مدرك می باشد.

افلاطون بعد از تقسیم حقایق بحسیات و عقلیات و بیان وجوه تمیّز بین عقل و حسّ و تقریر جهات فرق بین امور محسوسه بحواس ظاهره و حقایق خفیه از حواس اثبات نموده است که حقایق عقلیه اموردائمه و ثابته و امور محسوسه فانی و زائل و رو بفنائند و عقلیات دارای ابعاد و اجرام نیستند لذا کون و فساد بر آنها حاکم نیست، و چون حسیات و عقلیات از انواع ممکناتند انیّت و حقیقت و وجود این امر زائل و فانی آن حقیقت باقی و دائم قائم به حقیقت باری تعالی و خالق کل شیء است و چون حق دارای جهت فقدان نیست خبر محض است و خیر لایق جناب اوست و غیر او باو خیرند.

در بحث مثل منسوب به افلاطن و اصحاب او، و شاید سقراط و اکابر مقدم بر او، هر ماهیت و حقیقت تقسیم شده است به محسوس و معقول و از محسوس بمعقول استدلال شده است و حقیقت معقوله با محسوسه فرد آن حقیقت می باشند و این تقسیم در کلیه انواع جاری است، لذا انسان را به ثابت و متغیر و فانی و فاسد، و باقی و ثابت تقسیم نموده اند و نمروده اند از ملاحظه افراد محسوس انسان معقول مدرك می شود و این انسان معقول دارای ماهیتی است که فی ذاتها نه محسوس و نه معقول و نه کلی است و نه جزئی، و انسان مدرك بقید کلیّت و وسعه وجودی همان رب النوع است که «ایاها یتلقى الانسان والبراهین تنحو نحوه ... الى آخر ما قالوا فی مقتره و موطنه، ص ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲ و ۴۳».

وهم و تنبیه

باید توجه داشت که نفس در ابتدای وجود عقل بالقوه است و عقل هیولانی ماده معقولاتست و نفس در مقام عقل هیولانی فاقد جمیع معلوماتست و بالقوه مستعد است جهت نیل بکل معلوم، کلی و جزئی و نیز باید خوب دقت نمود و فهمید که نفس مفاض

بیدن در ابتدای وجود عقل صرف و عاقل الذات و معقول الذات نمی باشد .

مقدمه دیگر آن که صور عقلی اعراض زائد بر ذات نفس نیستند و هر صورت عقلی وارد بر نفس عین عقلی و بصر معنوی نفس و در ماده نفس وارد و متحد با نفس است با اتحاد وجودی . و چون صور عقلی از اعراض زائد بر نفس نمی باشند از علوم انفعالی و کیفیات نفسانی محسوب نمی شوند .

دیگر آن که هر صورتی که بر نفس زائد متصور می شود بنظر دقیق از کیفیات نباید شمرده شود ، بل که این صور بنظر تحقیق قائمند بجهت فاعلی نفس و نفس در ابتدای ادراک کلیات نیز بفاعل شبهه است از قابل .

نکته آخر که لبّ لباب مرام است آن است که هیچ صورت عقلی ادراکی قائم به نفس بعد از موت فانی نمی شود بل که در آخرت علم بعیان تبدیل می شود و اثری از تبعات علم انفعالی در آخرت وجود ندارد . امادلیل براین که نفس در اول وجود حقیقت مجردة عقل الذات و معقول الذات و عاقل الذات نمی باشد آن است که صبی و طفل صاحب نفس تاویل بدرجات عقل بالفعل باید قوه عقل بالفعل او معطل الوجود باشد ، نه خود را تعقل نماید لعدم قدرة الطفل علی تعقل الکلیات و بها یترتب عدم تعقل الذات ، درحالی که این امر بدیهی است که عقل تام الذات تعقل می کند علت خود را وله العشق بمبدئه و البدیهة یکذبہ . گذشته از تمام آنچه که ذکر شد مجرد تام الوجود اصلاً وجود حدوثی بخود نمی گیرد و در مقام ذات نسبت او بکلیه ابدان علی السواست . ه ماذکرنا ظہر ایراد وجوه من المناقشه علی ما ذکره السعید المحقق فی الحواشی ایراداً علی الرئیس فیما اورده علی کلام المعلم علی حدیثه لأنه قال فی اثولوجیا :

انها لا تذکر شیئاً مما کانت تتفکر فیہ ہا هنا ولا تنفوه بشیء مما نطقت به ہا هنا ولا بما تفلسفت . یعنی نفس بعد از خلع بدن بکلی از عالم ماده منخلع می شود و ادراکات او از قبیل مدرکات درد نیانی باشد ، درحالی که نفس اصلاً از آنچه که درد دنیا و در حال تعاقب بدن از معارف الهیہ کسب نموده است بالفعل شده است و نفوس کامله از متألہان که بامسائل توحید و معارف در عمر خود سروکار داشته اند آنچه این قبیل از

نفوس را از مقام عقل هیولانی بفعلیت رسانده و آن را محاذی عقل قرار داده است، سنخ معارفی است که در دنیا کسب کرده است و صور عقلی و درک حقایق سبب فعلیت نفس او شده است لذا بتذکر امور کلیه و معارف الهیه و اعراض از صور و معانی مختص به نفوس شریره منشأ کمال و سبب لذات او در آخرت می باشد. بلی بعد از خلع بدن و اتصال بعالم عقل از امور جزئی خاص نشأت طبیعت مستغنی و بی نیاز می شود نه آن که آنها را ادراک ننماید و بحقایق دنیوی عالم نباشد.

سرّ اظهار کلمات منافی با قواعد در اوائل میمردوم را باید در این جا جستجو نمود که قدما برخلاف زعم صدر الحکما نفوس را، روحانیة الحدوث و روحانیة البقاء می دانند و از آنجا که حرکت در جوهر را منکرند، نفس را ولیده ماد نمی دانند و لذا بر مبنای خود مطالبی را مترتب نموده اند که متحمل ایراد و مناقشه می باشد. ثم قال بعد ما نقلنا عنه (المیمرالطانی، ص ۴۴ و ۵۴):

والدلیل علی ان ذلك كذلك كونها فیهذا العالم، فانها متى كانت نقيبة صافية لا ترضى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى شيء مما هو فيه، ولا تذکر ما رأی مما سلف، لكنها تلقى بصرها الى العالم الأعلى دائماً والیه تنظر وایاه تطلب و تذکر. در حالتی که عالم نفس بعد از ارتحال از دنیا اگر چنانچه نفس در مرتبه عقل تام الوجود قرار گرفته باشد، علم حضوری و جزئی است باشیاء نه علم کلی ارتسامی و نفس بالغ بمقام عقل کلی مشاهده می نماید تجلیات متنوعه حق را در مظاهر وجودی و اگر بمقام اتحاد با ربّ النوب بالغ شده باشد فیض از ناحیه و مجرای وجود او بعالم مادون می رسد و بحقایق قهراً عالم است بعلم شهودی، بلی مطلوب خود را در مراتب عالیّه به نحو وجود جمعی و در وجود خود و در حقایق واقع در عالم ماده به تفصیل مشاهده می نماید. مطلبی که از جهات متعدد قابل مناقشه است قول شیخ یونانی است در دنبال آنچه که نقل کردیم که گوید: «وانما یقلب منها کل علم علمه من هذا العالم فتحتاج الی ان تذکره، لأنها لا تحصر علی ضبطه ولا ترید ان تراه دائماً. وانما لا تحصر علی ضبطه، لأنه علم مستحیل واقع علی جوهر مستحیل، ولیس من شأن النفس ضبط الشيء المستحیل و امساکه.

ولیس فی العالم الاعلی جوهر مستحیل ... الخ ماقال» قاضی در حاشیه برایین موضع گوید : ومن هذا قال ابن رشد : ان الصور العقلیة الانفعالیة کائنة فاسدة . ص ۱۳۷ ، ۱۳۸ حاشیه بر ص ۴۵ و ۴۶ میثرائی اثولوجیا . اقول : اولاً جوهر نفس چون بزعم قدما از ماده تجرد دارد و صور عقلی نیز اعراض قائم جوهر نفسند و از ماده نیز تجرد دارند ، نه نفس قبول استحاله و کون و فساد می نماید و نه صور عقلیه و این صور عقلی قبل از تحقق و استقرار در جوهر نفس ، نفس امری بالقوه بود نسبت بادرک این صورت و بعد از تحقق و استقرار ، بصر معنوی و سمع عقلی نفس می شوند و بعد از زوال این صورت نفس با چه قوه عقل را مشاهده می نماید و صور عقلی را می بیند در حالتی که جمیع صور علمی انفعالی را از خود دور می نماید و یا این صور فانی و فاسد می شوند .

عرض متأخر از حاق نفس سبب فعالیت نفس نمی شود ، و اگر نفوس کلیه صور مکتسبه در دنیا را بریزند ، چه چیز جهت آخرت در دنیا کسب نموده اند ، در حالتی که نفوس در دنیا بمقام کمال می رسند و بعد از انتقاش نظام وجود در نفس و صیورورت نفس وجوداً عقلانیاً جامعاً لجمیع الکلمات المکتسبة و قد تقرر فی مفره که معاقب و علت آلام اخروی و كذلك در جانب ثواب منشأ لذات امری داخلی است نه خارجی ، و الناس مجزیون باعمالهم ، صحیفه نفس در آخرت خود کتابی است که لایغادر صغیره و لاکبیره الاحصاها . در آخرت منشأ حشر و ملائک ثواب و عقاب صور نیات و اعمال و هیئات عقلیه و خیالیه مکتسبه از اعمال و عقایدست و نفس چون در آخرت از ماده مجردست و صور عقلیه نیز از مقدار تجرد تام دارند و از طرفی هیچ نفسی بعقل صرف تبدیل نشود و نفوس دارای درجات خیال و برزخ و عقل و تجرد صرفند ، و جهت قوه و ماده و هیولانی نفوس صرفاً بصور علوم و معارف و نیات و هیئات حاصله از ممارست در علوم و معارف محشور می شوند و محاط باین صورند ، و هیچ نفسی بدون هیئات ممیزه متحقق نمی شود ، فرق است بین برازخ و عقول لاحقاً منشأ تخقق قوس صعودی و عقول و برازخ سابقه جدا از نفس و متصل بنفوس باعتباری .

نعم، نفوس مجرد از ابدان باعتبار سعه وجودی و احاطه بمادون صفحات وجود عالم مثال و عالم را نیز مشاهده می نمایند و از این شهود نفوس کامله متنعم و ملتذذ و بهذا سجعنا بین الأدلة التي تدل على ان المعاقب و منشأ التذاد روحانی و جسمانی امری داخلی و ادله نقلیهئی که دلالت دارند بر این که منشأ التذاد و تألم امری خارجی است .

مشاهده نفوس احوال و هیئات و صور مبادی نعمت و رحمت و نعمت به نحو تدریج و تدریج ملازم با حرکت و زمان نمی باشد ، ترتب صور بر یکدیگر دفعه مشاهده نفوسند و سیر در عوالم و درجات اخروی نیز اگر چه بر سبیل ترتب است بلحاظ ترتب صور سابقه و لاحق بر یکدیگر و وجود ترتب در درجات عقول و نفوس ولیکن مشاهده دفعی است نه تدریجی و زمانی و نضج جلود و تبدل بجلود دیگر نیز بحسب ترتب زمانی نمی باشد . نفوس بلحاظ احاطه بر عوالم مادون بخصوص نفوس جامع جمیع حضرات قهراً جمیع عوالم را مشاهده می نمایند بمشاهده حضوری ولی کعبه آمال نفوس درجات عالیه است و نفوس در آخرت دارای اعمال و افاعیل نظیری اعمال و افعال حالت تحقق آنها در دنیا و اختیار افعال و افعال منشأ تکامل و رافع حاجات دنیوی ندارند و این مانع مشاهده امور واقع در عالم ماده و برزخ نمیباشد و هر معلوم و متخیل و متوهم لازم نیست مطلوب نفوس باشد باین معنا که تحقق خارجی آنها را در ماده طلب نماید .

شیخ یونانی صاحب اثولوجیا شاید گمان فرموده اند که نفوس آدمی فقط دارای حشر عقلی هستند و جمیع حکمای مشاء و اشراق در دوران اسلام نیز بر این گمانند ، جز قائدنا و مقتدانا فی المعارف الالهیه که برهان بر لزوم حشر جمیع قوای خمسۀ باطنی اقامت فرموده اند و این امر مسلمست که جمیع قوای باطنی از ماده تجرد دارند و بعد از یواریدن معدوم میشوند .

بنابر این نفوس اخروی هم تعقل نمایند هم تخیل و هم توهم و هکذا سایر قوای باطنی و نفس چون رفیع الدرجات و هیکل توحیدست در هر صورتی پدیدار

میشود و هر مرتبه‌ئی از نفس دارای حشر و از ناحیهٔ صور خاص هر مرتبه معاقب یا مثاب است و اهمیت فلسفهٔ ملاصدرا در اینست که حشر کلیهٔ قوای بدنی و روحانی را اثبات می‌نماید و محشور در یوم النشور عین انسان موجود در دار غرور است .

برخی از نفوس در مرتبهٔ قوه عاقله محشورست با صور حسنه و هیئات حاصل از غور در معارف الهیه ولی صورت برزخی آنان باحاط توجه بیرخی از امور خسیسهٔ خاص نشأت زودگذر ، آلوده و بکدورات طبع وابسته است ، لذا ، لذات عقلی را با آلام جسمانی خاص مقام تقدّر و تجسم نفس جمع نموده و چون این صور در جوهر خیال راسخ نشده‌اند و بحکم آنکه منشأ حسنات امری وجودی و غالب برجهاش شرور است و ان‌الله غالب علی امره زائل و نفس متخیل بصفاء ذات خود برمی‌گردد .

وهم و تنبیه آخر

قاضی سعید به تبع شیخ اعظم خیال کرده است انتقال از صورتی بصورت آخر در عقلیات دفعی و در متخیلات و وهمیات تدریجی و زمانی است ، ناچار باید قبول نماید که جهت تجرد عقلی نفس بامدرکات خود فقط محشور می‌شود .

منشأ عقیده شیخ همان اعتقاد به تجرد تام انسان و انحصار مقام بقا و تجرد آدمی به تجرد عقلانی است ، و چون قوای باطنی نفس را (غیرعاقله) مادی میدانند ، ناچار تصور فرموده‌اند سیر نفس در صور خیالی و وهمی و انتقال از صورتی بصورت دیگر باحاط وقوع این صور در زمان تدریجی و زمانی است در حالتی که نفس نسبت به صور جزئی بفاعل شبیه ترست تا قابل هنگام ضعف جهت قابلیت آن و موسم قدرت وسطوت صرفاً قیام صور کلیه و جزئی ، قیام صدوری است چون صور حلول در جوهر نفس ندارند .

تحقیق مشرقی

در کلیه جوانب و اطراف این مسأله که در مباحث متفرقه اسفار برهان بر حقیقت آن اقامه شده است صعب و شبهات وارده نزد غیر متدبران در حکمت متعالیه عسیر الدفع است .

از جمله آنکه بچه نحو متصورست که صور علمیه جهت کمال و فعالیت و صورت تمامیه و کمالات اولیه نفسند در حالتی که بر نفس قیام دارند و معلول کمال علت نمیباشد چه آنکه کمال جوهری هر شیء در صمیم ذات و جوهر حقیقت آن شیء متحققست ، حال آنکه صور کمالیه موجود لدی النفس و متأخر الوجود و منتقم به نفس میباشد ؟.

و لتحقیق المرام نشیر اشاره اجمالیه و تفصیلاً فی موضعه و نقول : صور صادره از نفس دارای دو وجودند ، حقیقت و تجوهر صور در متن وجود نفس باحاط اشتداد و حرکت ذاتی نفس در قوس صعود و رجوع بآخرت و عالم ربوبی جهت نیل بغایت اصلی خود ، و وجودی قائم به نفس باعتبار توجه نفس بمادون و کثرات و معدات در مقام قوس نزول ، چه آنکه ثمره تحول و استکمال ذاتی نفس ظهور رقایق و صوریست منتشاً از باطن نفس .

از باب مثال : نفس بعد از مطالعه جزئیات جهت تحصیل صورت کلی قوت بصیرتی بهم رسانیده و اصل ثابت جزئیات فانی را که جهت بقاء و دوام جزئیات و مرتبه باطن و رب النوع و مفیض وجود آنها میباشد از باب عروج معنوی و اتصال وجودی باصل ثابت مادیات مشاهده نماید در عالم ملکوت اعلی و این همان تحول ذاتی نفس است و در مقام تطبیق معنای صادق بر جزئیات ، صورت مماثل جزئیات در صقع داخلی خود ایجاد می نماید و این صورت رقیقت آن حقیقت محسوب میشود .

متفرع است بر این اصل این اصل تام و تمام : برگشت کلیت و جزئیت

وجودی تام و مطلق و حقیقتی ناقص و مقید است و گر نه مفهوم و ماهیت ازهر حقیقت، نه کلی است و نه جزئی، چه آنکه کلی مفهومی از عوارض و اعتبارات ذات ماهیت است.

وجود ملکوتی انسان که خیال میشد کلی مفهومی است درحقیقت يك نحو وجود سعی مطلق ساری و محیط و مشتمل بر جزئیات است.

این سخن در صور ادراکی خیالی و مثالی نیز جاری و ملاک در کلی و جزئی و متعلق و متخیل واحدست و صور ادراکی کمالات ثانیه و علم و انکشاف از اعراض متأخر از جوهر نفس نمیباشند و فعلیت و تجوهر و استکمال روح انسانی بعلم و ادراک و عدم فعلیت و نقص آن جهل و عدم خروج از قوه بفعلیت است، لذا علم و عبادت غذای ارواح و غذای بدن و جسم مواد غذائی جسمانی است اگرچه عندالتحقیق غذای جسمانی نیز از باطن نفس بظاهر آن مفاض است و جمیع مواد صور جسمانی معلول مجرد ملکوتی میباشند - فند بر جیداً

بحث پیرامون دیگر مباحث رسائل اثولوجیا محتاج بدقت تام و تحقیق در عویصات مربوط بمباحث نفس و نشئات بعد از دنیا و عوالم اخروی است و غور در این مباحث توقف دارد بر تجربه نظر و تلطیف سر و محتاج^۱ بفراغت بال

۱- کشور عزیز ما سالیان دراز در دوران اسلامی مرکز پرورش محققان و متفکران در علوم و معارف بشری بود بزرگترین فلاسفه و عرفا در ادوار اسلامی از مملکت ما برخاسته اند ملت مابصیر و بردباری و قناعت و مناعت طبع و سلامت روح و اخلاق و احترام بمبانی اسلامی، نمونه بودند و در شذائذ احوال هرگز روحیه خود را نباختند، از تن پروری گریزان در سخت ترین شرائط خلافت خود را ازدست ندادند.

مردم ما وقتی اسلام را پذیرفتند و راه بحوزه های علمی اسلامی پیدا نمودند در اندک زمانی خود را نشان دادند و سر موفقیت آنها علاوه براستعداد فراوان و سرشار ذاتی درک مسئولیت و وجدان پاک و قناعت وعدم آلودگی به فساد اخلاق بود، منظور آنها از تحصیل ←

و خاطرت و حقیر بواسطه کثرت مشغله و گرفتاری و افسردگی روحی و ضعف مزاج و زوال تدبیری شوق بکار از ادامه کلام در این مقدمه خودداری نمودم و در صورت توفیق دهم میراثولوجیا را با شرح و تعلیقات مبسوط که نشان دهنده سیر افکار در ادوار اسلامی در مباحث نفس باشد، چاپ و در اختیار ارباب عرفان قرار میدهم، مع انی معترف بالعجز عن درك مباحث هذا الكتاب لقلّة البضاعة والقصور فی الصناعة، و دان کرته فی هذه المقدمة کان مبلغ فهمی لاعلی ما هو حق مقام المؤلف العظیم.

→

اندوختن ثروت و طلب ریاست نبود، برای نفس علم احترام قائل بودند، ولی در دوران اخیر و پیدایش علوم و فنون در غرب با آنکه زمان ممتدی بعالم علم و دانش جدید سروکار داریم جای خرد را باز ننمودیم.

در عصر حاضر چنان فساد اخلاق اجتماع ما را احاطه نموده است که حدی برای آن متصور نمیشد. برخی از مسئولین در سنوات گذشته عقب افتادگی ما را معلول فقر میدانستند، بعد از افزایش قیمت نفت ثروت بی حسابی بدست ما آمد و همین خود بلای جان اجتماع ما شد، چون پول بی حد بافقدان عقل معاش و فساد عمومی اگر توأم شود خانمان براندازست جمعی سرگرم تجملات بیهوده، جمعی خمود و نومید از آینده، طبقه جوان سرگرم مبارزه منفی بنیان برانداز، جماعتی از طریق چپاول ثروت اندوخته و مشغول خارج کردن آن از مملکت اند.

با این وضع آشفته در مدارس عالیّه ما پیش از سه ماه درس خوانده نمیشود، سطح معلومات در اغلب اساتید بسیار پائین و شاگرد از درس فراری احساس مسئولیت، و تکلیف نزدیک مرز صفر اغلب مزارع سبز و خرم تبدیل به اراضی باثره همه از زحمت فراری مع هذه کله، در این موضوع بحث است که آینده سال دیگر بالمان میرسیم یا پانزده سال دیگر.

از کجا میانی ای فرخنده پی

آن یکی پرسید اشتر راکه هی

گفت این پیداست از زانوی تو

گفت از حمام گرم گوی تو

آنچه را که می‌توانم در آن اظهار نمایم آنستکه تحقیقات صدر المتألهین در مباحث نفس بمراتب عمیق‌تر و تمام‌تر و تحقیقات او در الهیات برهانی‌تر و نیز حظ او در ربوبیات از کلیه متقدمان و متأخران بیشتر و سهم او در نفائس حکمی عالی‌تر و دقیق‌تر است و کأنه قیل فی حقّه .

هزار نفد بی‌بازار کائنات آرند یکی به سگّه صاحب عیار ما نرسد

فهرست میمر اول از کتاب اثولوجیا

تألیف شیخ فاضل أفلوطين - رض -

فی بیان ان الكتاب تفسیر لفرفور یوس الصوری و نقله الى العربية عبدالمسیح انحمصی و یعقوب بن الاسحاق الکندی اصلحه بامر المعتبر العباسی ص ۲۰ .

فی تقرير لزوم معرفة الغاية فی کل علم، وان اول البغية آخر الدرك واول الدرك آخر البغية ، وغاية كل فحص و طلب انما هو درك الحق و ان جميع الفاعلين يفعلون لشوق الطبيعي وان الطلب لعلّة ثابتة و انه اذا لم تكن الغاية بطل الفحص و الجود و الفعل و بطل المعرفة أيضاً و ان علل القديمة للعالم هي الهيولى والصورة و النائية و التمام ص ۲۱ ، ۲۲ فی انه يجب النظر فی العلل والأعراض و يجب معرفة تقدم بعض العلل على الآخروان لذوات العلل غايات واغراض وان البغية هي الغاية و ان غيرها انما تكون بسببها و اثبات انيات المعرفة دليل انيية الغاية و المعرفة هي الوقوف عند الغاية ولا يجوز قطع مالا غاية له بذی النهاية والغاية ص ۲۲ .

فی ان الغرض فی الكتاب القول الاول فی المعرفة الربوبية و بیان أنها العلة الاولى وان الدهر و الزمان تحتها وان الاشياء يتحرك الى العلة الاولى بنوع من النزوع والشوق و بیان ترتيب العقول و ذكر بهائها و شرفها و ذكر الصور الالهية النورية و كيفية تشبه الحسيات بها وانها لكثرة قشورها لا تقدر الحق الاول كما هو ثم ذكر الافلاك و ذكر النفوس الشريفة ص ۲۲ ، ۲۳ .

فی ذكر رؤس المطالب التي و عد الحكيم تقريرها و هي : ان النفس اذا كانت فی العالم العقلي لاى الاشياء تذكر و ذكر رؤس المباحث المذكورة فی الكتاب

ص ۲۳ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۶ - الی

بیان تجرّد نفس ناطقة و قوام آن بذات خود و عدم حلول آن در ماده - از النفس لیست بجرم وانها لایموت ولاتفسد - و تقریر آنکه نفس چون از سنخ ملکوتست ، کیف فارقت العالم العقلی وانحدرت الی هذا العالم الحسی ، فصارت فی هذا البدن الغلیظ الواقع تحت الکون والفساد - و بیان وجوه فرق بین عقل صرف قاطن در ملکوت علی الدوام و نفس متنزل از عالم قدس و تحقیق در آنکه عقل صرف منغم در مبدأ وجود و نفس مجرد باقید تجرد متوجه عالم ماده است و نفس کلی باعتبار وجه سافل از ملکوت متنزل می شود و به ابدان تعلق می گیرد و تقریر آنکه عقل باعتبار توجه بمبدأ وجود ساکن و غیر متحرک است و باحاط آنکه واجد خزائن غیبی است جهت اظهار خزائن متوجه عالم مادون میشود و از این جهت بصور نفوس ظاهر میشود - وان النفس اذن هو عقل تصور بصورة الشوق و من جهة شوقها الکلی منشأ صور کلیه و از جهت شوق جزئی که صورت شوق کلی است مدبر ابدان می باشد ص ۳۱ ، ۳۲

بیان آنکه نفس دارای مراتب و شئون متعدّدست که همه در سلك يك حقیقت فرار دارند یعنی وجودی مجرد و تام بحسب نفس حقیقت ، دارای اطوار و ظهورات متعدّدست بوجه سافل و مرتبه نازل مدبر ابدان جزئی حیوانی انسانی است و بوجه متوسط نفس کلی سماوی است و بوجه رفیع و اعلی منشأ صور کلی و نظم دهنده نظام تام است ، باحاط اشتیاق بامور جزئی خطائی که از ناحیه هبوط عارض بر آن شده است جبران می نماید و در مقام نزول نیز محصور در جسم نیست و حصر تام در جسم منافی با مقام تجرد ذاتی آن میباشد ص ۳۲ ، ۳۳

اشاره اجمالی بوجود فرق بین نفس انسانی و نفوس حیوانی و نباتی و تقریر آنکه نفس انسانی نیز با تمیز آن از نفوس حیوانی و نباتی دارای اجزاء است -

فانها ذات اجزاء ثلاثة : نباتية ، و حيوانية و نطقية و نفوس نطقية مفارق از بدن و مجردند از ماده و باقید تجرد مختلفند ، برخی — لم تتدنس باوساخ البدن و خاضع احكام بدنی نمیباشد که سریعاً بملکوت اعلی پیوندند ، و نفوس خاضع در مقام مشتهیات بدنی صارت کأنها بدنية — اذا — لم یصل الی الملكوت و انها غیر فائیه — و بیان اختلاف نفوس بحسب انحاء تعلقات ص ۳۲ ، ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۵ .

کلام رمزی اوشبه رمز — از مؤلف تحریر که گوید : ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً ، فاکون العلم و العالم و المعلوم . . . فاری فی ذاتی من الحسن و البهاء ، از انسلاخ تام از بدن استدلال بر تجرد نفس نماید و گوید : فاعلم انی جزء من اجزاء العالم الشریف الالهی فلما أیقنت بذلك ترقیت بذاتی الی العالم الالهی ص ۳۵ ، ۳۶ .

نقل کلمات اعلام فن از اساطین یونان در تجرد نفوس و علل هبوط آن از ملکوت اعلی بملکوت اسفل و برزخ و عالم ماده و اجرام و بیان رموز منقول از عظمای الهیین از فلاسفه کبار در باب نفس و روح انسانی ص ۳۶ ، ۳۷ ، ۳۸ .

نقل اقوال ارباب حکمت از اقدمین در سر هبوط نفس ناطقه و تعلق آن ببدن دادی قیل : — ان الأنفس انما كانت فی المكان العالی فلما اخطأت سقطت . و قیل ان علة هبوطها لسقوط ریشها ، و قیل لتعاقب او تجازی . و قیل علة هبوطها و نزولها تعمیر الأرض و غیر ذلك مما هو مسطور فی الكتب ص ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ .

فی ان المؤثر فی الوجود هو الله و ان العالیات و سائط فیضه و واسطة بسط قدرته و ان الخیر المحض هو الله و ان الخیر منه انتشر فی العوالم الطولية و العرضیة و تقریر ما قال افلاطن الالهی : ان جلّ الفلاسفة قد اخطئوا فی وصفهم الانیات ، لأنهم اقتصروا انظارهم فی الحسیات و غفلوا عن العقلیات و اقبلوا علی الحس و قد ضلّوا عن الطريق و ان الباری هو الخیر المحض و فیض الخیر منه أولاً علی العقلیات و منه تعالی تنبعث الحیوة و یسرّی الی کل شیء و ان العالم الحسی مرکب من الهیولی و الصورة ، و ان الصورة اشرف من الهیولی ص ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ .

در بیان آنکه زمان از حرکت و ماده ناشی میشود و فعل حق و خلق باری از زمان انسالخ دارد و اینکه در کلام افلاطن و دیگران وارد شده است : — ان الباری خلق الخلق فی زمان — لأنهم اذا ارادوا وصف کون الأشياء ، فاضطّروا الى ان يدخلوا الزمان فی وصفهم الکون لیمیزوا بین العلل العالیة و بین العلل الثوانی السفلیة و انهم قالوا ، ان العلة موجود قبل المعلول و ان کل فاعل قبل فعله ، فتوهموا ، ان هذه القبلیة زمانیة ص ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۴

فهرست میمر دوم

المیمر الثانی من اثولوجیا و فی اول المیمر ذکر مسائل نفیسة و منها ، ان النفس بعد الرجوع الى عالمها العقلی لأى الأشياء تذکر — تتذکر — و ان النفس بعد العروج یتذکر ما هو من سنخ العالم الذی رجعت الیها بعد ما كانت فیہ قبل الهبوط و ان فعل النفس فی کل عالم یتلیق بهذا العالم ولذا لا تفعل مثلما تفعل فی انبدن ولا یتفوّه بشیء مما نطقت فی العالم الحسی اذا رجعت الى العالم العقلی و انها لا تنظر ولا تلقی بصرها الى العالم الخسیس^۱ و انها تنظر الى العالم الأعلى دوماً ، ولا یحتاج الى تذکر العالم الذی كانت فیہ زمان تقیّدها بالبدن ص ۴۴ ، ۴۵ .

المسألة الثانیة (در بیان آنکه هر صورت عقلیه و هر موجود مجرد عقلانی

۱- باید باین مهم توجه نمود که نفس قبل از هبوط در عقل بوجود ضمنی تحقق داشت و جمیع معلومات او ، عقلانی بود مناسب با وجود متضمن در عقل علی نحو الادراک العقلی ، ولی نفس در مقام رجوع بعقل و یا رجوع بآخرت بنابر لسان شریعت محبده — ص — دارای جمیع ادراکات اعم از عقلی و خیالی و وهمی و محشورست با جمیع قوای باطنی ، لذا بحسب وجود در عقل حکمی دارد و بلحاظ وجود برزخی جمیع جزئیات راشهودمی نماید و در موطن وهم متصور بصور خاص این قوه است بدون حصول تجدد و استکمال .

از ماده مجرد دارد ، و هر حقیقت ساکن در عالم عقل منسلخ از زمان و محیط بر ماده و حرکت و فاعل زمانیات و تقدم آن بر زمانیات غیر زمانی است - و النفس تعلم الاشياء بغیر زمان ولا يحتاج الى تذكر شيء لأنه لاشيء عنده بغایب حتی تتذكره والاشياء العالیة والسفلیة حاضرة لدى النفس لانغیب عنها اذا كانت فی العالم العقلی ص ۴۶

مسألة الثالثة فی ان الأشياء العقلیة لیست تحت الزمان : چه آنکه مجرد از ماده و مقدار محیط بر زمانیات و جسمانیاتست و چون از ماده انسلخ دارد و از قوه بفعلیت نمیرسد ، ابداعی صرفست و قبول تجزّی نماید و همیشه وجودش حضور و عین ظهورست و غفلت در آن راه ندارد و اذا لا يحتاج الى الذكر ، لانها لا تخرج من حال الى حال و من شيء الى شيء ص ۴۶ .

تقریر اشکال و مناقشه (که فعلیت محضه از خواص عقل کل و حقیقت مجرد بالفعل است که معلومات آن بر طبق نحوه وجودش بالفعل و غیر قابل تجزّی و آبی از قبول تکثر فردیست ، ولی نفس از آنجا که کلیه ادراکات آن تدریجی الحصول است و هر صورت بعد از صورت دیگر حاصل گردیده است ، فهمی محتاجة الى الذكر چه در عالم ماده باشد و چه منتقل بعالم عقلانی گردد) و بیان دفع اشکال از این راه که نفس بعد از تکامل و اتصال بعالم عقلانی و انتقال بعالم مجرد صرف ، تمام احکام مترتب بر عقل را واجد خواهد بود : ص ۴۷ ، ۴۸ .

بیان آنکه نفس مادامیکه در عالم ماده واقعت در مقام تقسیم اشياء و شرح مفاهیم ، تقسیم الشيء بعد الشيء و تعلم ان له اولاً و آخراً در این صورت هیچ امری دفعة واحدة ادراك نماید و كذلك اذا انتقلت الى العالم العقلی و تقریر جواب از این

۱ - در حاشیه بیان نمودیم که نفس باعتبار وجود نفسی دارای وجود تدریجی و کمالات

غیر دفعی و قبول فعلیات تابع نحوه وجود نفسی آن میباشد ولی بعد از گردیدن آن از عقول لاحقه تری الاشياء فی العقل الخ .

مناقشه آنکه نفس در مقام تقسیم و شرح اشیاء انما تفعل فی العقل، یعنی باعتبار جهت عقلانی بدو ناستعداد از قوای جزئی خود، در صورتی که عامل قسمت عقل باشد مندرک و معقول دارای وجود صرف است، نه ابتدا دارد نه انتها، لذا معقول صرف دارای وجود جمعی است نه حقیقت متفرق متجزی: ص ۴۸

خاتمة المسألة فی المعرفة، در تحقیق این مهم که عقل مجرد بیجه نحوذات خود را درک می نماید، و بیان آنکه عقل برخلاف مادیات حرکت قبول نمی کند و بحسب ذات و فعل حالتی یکنواخت دارد و باعتبار ادراک، از ناحیه ادراک و عرفان ذات خود، حقایق خارجی را ادراک می نماید، در اشیائی معلوم بالذات و معلوم بالعرض متصورست که دارای حرکت و هیولی باشند: ص ۴۹

تحقیق رشیق در نحوه اتحاد مندرک وان العقل کلّ الاشياء وعقل از ادراک ذات، کلیه وجودات مادون خود را ادراک می نماید، لذا با کلیه مدرکات خود متحدست و بعین ادراک ذات از باب احاطه بر اشیاء بملاحظه ذات خود حقایق را شهود می نماید، نه آنکه در مقام ذات فاقد صور عقلی باشد، تا از ناحیه خلّو ذات آن از اشیاء مانند نفس جهت ادراک ذاتش غیر جهت ادراک اشیاء باشد تادر آن تعدد جهت قوه و فعل متصور شود، نفس مادامی که ذات خود را مشاهده می نماید بعین ادراک ذات حقایق خارجی را مشاهده نماید؛ لأنها ليست علة للأشياء، مگر آنکه در افق عقل قرار گیرد و به فعلیت صرفه متبدل شود: ص ۴۹، ۵۰.

دربیان وجوه فرق بین عقل و نفس از نواحی ادراک و تقریر آنکه نفس دارای مجرد صرف نیست و چون باعتبار فعل و تکامل بدن متکی است نتیجه از ناحیه ادراک نیز متحرک و غیر ثابتست و نفس بعد از خلاصی از بدن نیز عقل صرف نمیشود، لذا کانت حرکاتها الی الاستواء اکثر منها الی الميل، چه آنکه عقل بمادون متمایل نیست و حرکت آن واراده و حُب آن بطرف مافوق متوجه است که بتعبیر (مؤلف) اثولوجیا کان حركة العقل الی الاستواء و النفس الی الميل:

جواب از اشکال آنکه گوید، عقل یتحرک منه والیه، چون حرکت با استحاله و اختلاف احوال ملازمست، و حرکت عقل، حرکت مستوی است نه مستقیم ملازم با متحد، لذا عقل، اذا القی بصره علی الاشیاء، چه در مقام ملاحظه مافوق وجه مادون، چون حالت منتظره ندارد، حرکت آن مستوی است در نهایت استواء خالی از میل ملازم حرکت مستقیم و طولی نه حرکت استواء که عبارت اخرای سکون است ص: ۵۱.

المسألة الرابعة در تفریر آنکه نفس در عالم ابدان وحدت فعلی ندارد و منکثر و متجزی است و بعد از انتقال بعالم عقل جهت بساطت و وحدت بر آن غلبه می نماید، و انها یتوحد بالعقل و بعد از اتصال بعقل واسطه بین نفس و عقل موجود^۱ نمیباشد و در مقام اتحاد عقل و اتصال باصل خود ذات خود را از دست نمیدهد و مبدل بمعنوم نمیشود ص ۵۲، ۵۳.

بیان آنکه نفس بعد از اعراض از عالم جسمانی و مادی با عقل متحد میشود و در عین اتحاد قبول استحاله ننماید و ذات خود را از دست ندهد، مع انها تعبیر هی العقل، و با حفظ اتحاد ناشی از اشتیاق بکمال درحالتی که در مقام تنزل و هبوط در آن اشتیاق به وجودی که از عقل جدا باشد سبب جدائی آن از عقل شد^۲: ص ۵۲، ۵۳.

۱ - شاید شیخ عظیم نظر بر این تحقیق دارد که نفس در مقام انفجار در ماده از نهایت ضعف وجودی محتاجست بواسطه‌ئی که همان فرد برزخی موجود بین عقل و نفس در قوس نزولی است و بعد از تبدل بفعلیت از وجود آن واسطه بی نیاز می شود.

۲ - و این همان خطائی است که از او سرزد و این خطا سبب شده که بوجود مستقل مبدل شود و عمارت عالم ماده را سبب گردد ثم بمقام جمع واتحاد در قوس صعودی نائل گردد و بعد از رجوع بوجود خاص خود با عقل متحد شود و معدلک وجودش قبول استحاله ر عدم و فناء صرف ننماید و در نهایت اشتیاق اتحاد خود دارای وجودیست که منعد و متمایز است با عقل.

المسألة الخامسة في الذكر، ومن اين بدئه و انه يشوق الأشياء الى المكان الذي هو فيه و تقرير آنكه نفس بعد از مفارقت از عقل و هبوط از مقام رفيع و إلى بعالم ماده وارد شد و سبب اتصاف آن به ذكر توطن در مقام طبيعت است . و اشاره باینكه برخی از نفوس با جرام سماوی و برخی دیگر بعالم طبيعت نازل گردیده اند ص ۵۳ ، ۵۴ .

المسألة السادسة في الذكر و المعرفة والتوهم و تقرير آنكه نفس بمجرد تذكر امری در صورت آن شيء ظاهر میشود ، و تذكر مشتمل است بر تعقل و توهم و بيان فرق بين آن بحسب اثر و باعتبار ذات ، و تحقيق تشبه نفس از جهت قوة عقل غير تشبه آن از جهت قوة و اهمه است ، و تقرير اين اصل كه نفس در شرافت و خست تابع مدركات و صوری است بآنها متشبه میشود ص ۵۵ ، ۵۶

المسألة الثامنة ، ان النفس في العالم العقلي ترى الخير المحض و باين اعتبار مشتاق خير محض و حقایق صرفه است و خير محض بوساطت عقل معشوق نفس شريف است و اصل خير صرف محیط بر جميع اشياست و وسائط فيض مانع از انحال آن باشيا نمیباشد و اشاره بقاعده، ان لا مؤثر في الوجود الا الله، و ان لا مدخلية له بالقوة لا فاضة الوجود ، و خير محض و جواد صرف در مقام افاضت بهر موجودی علی قدر استعداد افاضت و اجادت نماید ص ۵۶ .

المسألة التاسعة ، در بيان حقیقت ذكر ، و ان الجواهر الشريفة ليس من شأنها ان ذكر ، و تحقيق در اين عويصه كه ، ما هو الذكر و كيف هو فی العقول و ان المعرفة هناك لا يخلو عن الجهل و الجهل فخر للعقل و تقرير كيفية علم العقل و انه محیط بمادونه و لا يعلم ما فوقه بالا حاطة و تقرير بعض العويصات في المسألة العاشرة: ص ۵۶ ، ۵۷ .

تحقيق در نحوه وجود قوای ادراکی و مدركات آنها در عقل و بيان آنكه نفس در عالم اعلى و مقاوم منيع عقول قبل از هبوط و بعد از هبوط با دراك و همی اشياء را درك می نماید ولی بوجودی مناسب آن عالم و کیفیتی مناسب نفس در

عقل قبل از کثرت و بعد از کثرت و بیان عقل جاهل بمافوق خودست بجهلی
اعلی از علم و هردانی بمافوق عالم است از آنجهت که فیض مافوق بآن وارد و
بذات عالی جاهل و از ناحیه اتصال فیض بقدر فیض نه باندازه اصل مفیض عالم
است و این علم چون بسیط و فطری است اتم است از صورمفاضه اکسسابی ص ۵۷،
۵۸.

کیفیت علم نفس بصور ادراکیه حاصله درعالم طبع بعد از رجوع بعقل و
تقریر آنکه نفس بعد از خلع بدن صور علمی خاص نشأت ناسوت را مثل بدنرها
می نماید خصوصاً صور دنیه خسیسه که جهت نقص نفسد ، و الایلزم ان تقبل فی
العالم العقلی الآثار الّتی اختصّت بالنشأة الدنیویة ، وکیفیه ادراک النفس الاراء
المنقعة و المقائیس الشافیة ص : ۵۸ ، ۵۹

فی ان النفس هل یتجزّی ، یعنی نفوس با حفظ مقام تجرد و تعلق بابدان و
اصاف بقوای متکثره آیا قبول تجزّی می نمایند آیا قسمت و تجزّی در جمیع
مراتب وجود نفس وجود دارد و یا اختصاص بجهات سافله آن دارد ، آیا با
بالذات قبول تجزّی نماید یا بالعرض ؟ آیا مراد از تجزّی در نفس چیست ، تجزّی
آن سنخ تجزّی قوا و طبایع مادی است و هکذا ص ۵۹ ، ۶۰

در بیان آنکه نفس بالذات قبول تجزّی نمی نماید و از باب اضافه آن ببدن
قبول تجزّی می نماید ، و نفس در جمیع اجزای جسم و قوای جسمانی خودسریان
دارد ، و کل عضو من اعضاء البدن انما یكون حسّاساً دائماً ، اذا كانت قوة النفس
فید ، و ان بعض القوى اقل تجزّیاً من بعض آخر ص ۶۰ ، ۶۱ فی ان بعض القوى
اقل تجسّماً من بعض آخر ، و ان النفس تفعل افاعیلها بآلات البدن و آلاات تمنع
النفس من ان تفعل افاعیلها علی الاطلاق بل یحول بینها و بین اجزاء البدن القوى
الآلیة ، و ان لكل قوة موضعاً خاصاً ، و لیس للنفس باعتبار ذاتها قوی مختلفه
ص ۶۱ ، ۶۲ ، ۶۳ تنبیّهات علی تجرّد النفس من الماده و بیان آنکه آیا قوای
نفس در مکان معین میباشند ، یا آنکه برخی مکانی و بعضی غیر مکانی اند ؟

والحق انه ليس جزء من اجزاء النفس في مكان بان تكون النفس داخلية في البدن او خارجة منه والنفس ليست بمكانى ولازمانى ص ٦٤ .

في ان قوى النفس في الجرم والعضو ليس من قبيل كون الشيء في المكان كما ان النفس ليست في البدن ككون الشيء في الظرف ، ولا كالجرم في المكان و الزمان ، وانه ليست النفس في البدن كالشيء المحمول ولا تكون نسبتها الى البدن كنسبة النكل الى الاجزاء وليست مثل الصورة حالة في الهيولى بان يكون البدن هيولى انفس و النفس حالة فيه ص ٦٥ ، ٦٦

الميمر الثالث من الكتاب ، تقرير الادلة على تجرد النفس عن المادة و بيان مقالة الجرميين و بيان ان الحافظ للبدن والممسك له ليس الأخلاط، وان الاخلاط بمنزلة المادة و النفس تصورهما بصورة مناسبة وان البدن دائماً في الذوبان والسيلان، فالاخلاط تكون من قبيل العلل المعدة و النفس هي العلة الفاعلية ص ٦٧ ، ٦٨ في ان الاجرام كلها واحدة من حيث الحقيقة و صدور الآثار المتبانية منها دليل على ان الصورة النوعية امر خارج عن الاجرام و تزييف مقالة المنكرين لتجرد النفس و اثبات تجردها ص ٦٨ ، ٦٩ .

في ان النفس ليست هي الأخلاط او الدم ، لأن كل عنصر و منه الدم تفنى و يخلفه بدل ما يتحلل و النفس باقية وان بعض الحيوان لادم له وان تأثير النفس انما يكون في جميع اجزاء البدن و انه ليس للجسم تأثير في جميع الأجزاء ص ٦٩ ، ٧٠ .

تقرير دلائل الجرميين من طرق مختلفة و تقرير الدليل على ابطال مقالتهم

من جهات عديدة ص ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢

بيان ترتيب العلل والمعالي و كيفية صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي ، و علة وجوب صدور العقل عن الحق الأول و صدور النفوس عن المقتل على سبيل الاشراف فالاشرف الى ان تصل النوبة الى الطبيعة بيان و كيفية استناد الطبايع الى العقل و التحقيق في ان الله تعالى هو المؤثر الحقيقي في افادة الوجود ،

بالوسائط او بالواسطة وان السلسلة الطولية معدات ليس لها مدخلية في افاضة اصل الوجود ص ٧٣ ، ٧٤ .

في ان الشيء الكائن بالفعل في مقام الاجادة ينظر الى نفسه ، لالى امر خارج عن مرتبة ذاته وانه يستكمل بفعله ، اى انه هو الغاية لفعله ، كما انه هو الفاعل الفياض ، واما الشيء الذى لا يخلو عن القوة و المستكمل بفعله ، انما يفعل لغرض يستكمل به ، وان الشيء الكائن بالفعل فلامحالة يكون اشرف مما هو بالقوة ص ٧٤ ، ٧٥ .

تأكيد القول في تجرد النفوس المدبرة و التحقيق في وجود النفس و بيان انقول في نزاهتها عن المادة و انها غير ايتلاف الاجسام وان التركيب و جميع الهيئات الحاصلة في البدن مستندة الى النفس وان النفس تمام البدن والآثار البدنية كلها معلولة للنفس ص ٧٥ ، ٧٦

في ان النفس صورة نوعية للبدن و تجعل البدن من جهة كونه مادة لها فى صف الانواع المتحصلة ، ولا يلزم ان تكون الصورة النوعية حالة فى المادة بتمام هويتها و بيان الدلائل على عدم حلول النفس فى البدن ، و ردّ مقالة من زعم ان كل صورة نوعية للمواد والاستعداد ، لا يمكن ان تكون مادية ، وان الموت يرد على ظاهر وجود النفس لاعلى باطنها و ان النفس مستقلة عن البدن و ليس فى ذاتها تركيب عن الفعلية و القوة حتى يرد عليها الفساد ص ٧٧ ، ٧٨

الميمر الرابع فى شرف عالم العقل و حسنه و بهائه ، وان ما يرد فى النفوس من البهاء و الجمال مترشحة من العقل الفعال وان العقل هو الفاعل للعالم الحسى و ان العالم الحسى يصعد الى جانب العقل و ان العالم العقلى و الحسى متلازمان احدهما مفيد و الآخر يستفيد منه دائماً و الفيض من العقل دائمى و القوة الهيولانية اللازمة للعالم الحسى لا يشبع ابداً ص ٧٩ ، ٨٠

بيان كيفية صدور البهاء و الجمال من العقل و العقل و تقرير ان الصور الحسنة الصادرة عن الصانعين و المصورين قبل وجودها الخارجية تحصل فى القوة الخيالية و القوة

المفصلة للجزئيات بعد كونها في العقل بوجود اعلى مما في الخيال ، فما في الخيال اثر لما في الصناعة اي القوة العقلية الواجدة للصور مجملة ومفصلة باعتبارين وكذا في الخيال ، فما في العقل اشرف لبرائته عن التجسم و التقدر و اذا حصلت الصور في الحجر او القرطاس ، فما في الحجر صنم لما في الخيال و ما في القوة الجزئية الخارجة عن الحس مثال لما في العقل تنزلت بصورة الحس ، فجميع ما في العالم الكبير من الصور انما هي رقائق واصنام لما في العالم المثال الاكبر و ما في المثال نقش و صنم لما في العقل و ملاك الشرافة انما هو البرائة عن المادة و المقدار و التجسم و بين المراتب الثلاثة اصل محفوظ ص : ٨٠ ، ٨١ .

در اينكه جميع صور و نقوش واقع در عالم ماده مفاض از عالم عقلست و بيان آنكه هر شيء واقع در ماده و خارج از وجود نفس مدركه ، قابل ادراك سمعى و بصرى نميباشد و ما هو المبصر و المسموع هو الصورة التى تقع فى النفس ص : ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ .

فى ان حسن الظاهر مطلوب و لكن حسن الباطن خير من الظاهر والمرء المتأدب بالعلم و العمل القبيح المنظر خير من الجاهل الحسن الوجه ص: ٨٣، ٨٤ فى ذكر الأشخاص الذى صنّف الشيخ اليونانى هذه الرسائل لهم ص: ٨٥، ٨٦ تقرير تحقيقات رشيقة و بيان حقايق لطيفة فى جودة نظام العقل و التحقيق فى المثل النورية و بيان ان لكل نوع من الانواع الحقيقية فرداً عقلياً نورياً ص: ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨

شبكة كتب الشيعة

أَفْلُوْجِيَا

تَأْلِيْفُ



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

فيلسوف اعظم افلوطين معروف بهشيخ يونانى

بِأَعْلَى وَبَصِيحَةٍ وَمَقْدَمٍ

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ سَتِيَانِي

قاضی سعید قمی

بسم الله الرحمن الرحيم

یکی از افاضل حکما و عرفای ایران در دوران بابرکت سلاطین صفویه، قاضی سعید قمی است که علاوه بر تبیح در مباحث تصوف و عرفان و تبیح در حکمت مشائی و اشراقی و آگاهی از علوم ریاضی و طب، در علم فقه و حدیث و رجال و تفسیر نیز از فضایل زمان خود میباشد، و بواسطه اطلاع جامع از علوم نقلی مدتی بمنصب قضا اشتغال داشت و دارای محضر ترافع بود.

نگارنده در تاریخ فلسفه و عرفان ایران در چهار قرن اخیر به تفصیل پیرامون احوال و آثار و عقاید او بحث می نمایم و در این جا باختصار اکتفا می نمایم .
نام شریف او محمد فرزند مفید و مدعو به سعید شریف قمی است (زنده در سال ۱۱۰۴ هجری قمری) و در مقدمه آثارش خویش را بعنوان محمد المدعو بسعید الشریف التمی معرفی میفرماید .

قاضی سعید در علوم عقلی از تلامیذ سه دانشمند معروف عصر صفویه : حکیم و عارف و فقیه و مفسر و محدث بزرگ آخوند ملا حسن فیض و فیلسوف اجل آخوند ملا رجبعلی تبریزی و حکیم محقق و فیلسوف عظیم الشأن آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی است که در عرفانیات و حکمت متعالیه متأثر از فیض کاشانی و در حکمت بحثی و مشائی مستفید از محضر ملا رجبعلی و ملا عبدالرزاق است و گویا برخی از آثار شیخ اشراق را نزد ملا عبدالرزاق قرائت نموده (۱) .

قاضی به هر سه استاد خود ارادت میورزد و از افکار این سه استاد متأثرست ولی در الهیات و ربوبیات به آخوند ملا محسن نزدیکترست و در آثار خود از او بیشتر اسم می برد و او را بسیار می ستاید و منشأ این توجه انغمار شدید قاضی در مباحث عرفان و تصوف است .

افکار علمی قاضی سعید

قاضی بحسب تمایل علمی تحت تأثیر عقاید فیض قرار گرفته است لذا باید پذیرفت که مثلاً او همان آراء ملا صدرا را تقریر می نماید و در بیان معانی کلمات وارد از اهل بیت عصمت و طهارت یعنی ائمه شیعه - علیهم السلام - بتأویلات عرفانی بیشتر از آنچه ملا صدرا در شروح و تعلیقات خود بر مآثورات ولویه بیان نموده پرداخته است باین معنا که انغمار او در تصوف بیشتر و تمحض او در تأویلات که گاهی خالی از افراط نیست بیش از فیض و ملا صدرا است .

فکر قاضی و قریحه او بالذات متوجه مباحث عرفانیست و شاید اگر او از محضر

→

آثار خود طریقه شیخ رئیس را اختیار نموده و در مباحث کلامی احاطه قابل توجه بآثار و اقوال محققان از متکلمان از خود نشان میدهد ولی در عرفانیات ماهر و بافکار حکمای اشراق محیط و بمبانی استاد خود معتقد و در حکمت متعالیه بروش ملا صدرا ورزیده و در معضلات و عویصات مسائل حکمی بافکار استاد خود مؤمن و در انواع و اقسام مشارب و متأرب علمی طریقه عرفا را بر دیگر طرق در الهیات ترجیح داده است .

نگارنده با ذکر دلائل و قرائن موجود در آثار او از قبیل بعضی از اشارات و تصریحات موجود در قسم دوم شرح او بر تجرید علامه طوسی و بعضی از مواضع گوهر مراد و تعلیقات بسیار نفیس او بر حواشی علامه محقق خفری در منتخبات فلسفی عرض نمودم که باید با دقت بیشتر و تفحص تامتر در عقاید و آثار این حکیم عظیم مقام بزرگ او را شناخت .

ملا عبدالرزاق یکی از شعرای بزرگ عصر خود باید بشمار آید. سبک او در شعر، سبک هندی است و بین او و شاعر بزرگ عصر صفویه میرزای صائب دوستی عمیق موجود بوده است .

عرفائی نظیر قونوی و کاشانی و قیصری بهره‌مند میشد در طراز بزرگترین عرفا قرار می‌گرفت .

در مقام تقریر مقاصد فلسفی قهراً در عداد شارحان و پیروان ملا صدرا قرار گرفته‌است اگرچه با افکار او گاهی مخالفت نموده ولی در تقریر همان مطلب کاملاً طریق آخوند ملا صدرا را پیموده است .

علت این امر آنستکه این دانشمند بزرگوار در مشرب حکمی از ملا رجب‌علی نیز لون گرفته‌است و حال تلمیذی که از اساتید متعدّد که هر یک دارای مشرب خاص و مباین با مسلک دیگری باشند و شاگرد از مشارب مختلف متأثر شود معلوم است .

قاضی سعید در موارد متعدّد از آثارش از جمله همین تعالیق بر اثولوجیا حرکت در جوهر را انکار نموده و بر ملا صدرا ایراد نموده و او را سخت تخطئه نموده است ولی قواعدی را مورد توجه قرارداده و مسائلی را پذیرفته است که صحت آن قواعد بدون التزام به حرکت جوهری و اشتداد در وجود در قوس صعود مورد تردید بل که بدیهی البطلان است، در موارد زیاد اصلاً پی بمقصد ملا صدرا نبرده و مبنای او را تخطئه نموده و خود مطلبی را در آن مقام اختیار نموده که عبارات او چه بسا در کتب ملا صدرا موجود است و شاید این عبارات را فیض در آثارش آورده و قاضی از آثار فیض آن را نقل نموده است . قاضی سعید در مشرب فلسفی ملا صدرا چندان توانائی ندارد و در مقام تحریر مباحث عقلی صرف که تضلّع در نظریات اساس کار است گاهی سخت از مرحله دور میافتد، و در مقام تخطئه بعضی از مطالب ملا صدرا احیاناً دوچار پریشان‌گوئی نیز می‌شود . لذا بعضی از اساتید نگارنده قاضی سعید را نمی‌پسندید و او را تخطئه می‌نمود ، ولی بعقیده حقیر علت ابتلای او بهفوات همان است که عرض شد و آثار او دلالت بر عظمت مقام علمی این دانشمند بزرگ دارند . این مسأله مسلّمست که ملا صدرا قائل بتجرّد نفس است در جمیع مراتب غیبی آن ، و ترد او فقط قوای ظاهری نفس در ماده انطباع دارند، لذا ترد او نفس در مرتبه توهّم و تذکّر و تخیّل و حسّ مشترک از ماده تجرّد دارد، و دیگر حکمای اسلامی حتی حکمای اشراق که بعالم مثال و برزخ در قوس نزولی قائلند غیر مقام تعقل ، دیگر مقامات نفس را مادی میدانند .

شیخ رئیس متخیله را روی مبنای خویش مادی میدانند ولی در موردی از ناحیه اشکالاتی که بر خود وارد می نماید اذعان به تجرّد آن نموده ولی در این عقیده پایدار نمانده است چون بر فرض تجرّد روی مبانی او باز اشکالاتی بوجود می آید از جمله آنکه آیا قوه خیال تجرّد تامّ دارد یا تجرّد آن ناقص است؟ در این صورت باید نفوس حیوانات بعد از بوار بدن باقی بمانند و باید ملترّم شد که حیوان تام القوی باید دارای تعقل و تجرّد تام باشد، در صورت تجرّد برزخی، لازم آید که افراد حقیقت واحد، برخی مجرّد و برخی مادی باشند و لازم آن تشکیک خاصی است که شیخ از آن ابا دارد. شیخ اشراق چون صور نوعیه را منکرست تصریح بعرضیت برخی از قوای نفس نموده است و تصویر و دیگر آثار وارد بر مواد را ناشی از فعل ارباب انواع میدانند و خواهی نیز در این مسأله از او تبعیت نموده است یعنی مصوّره را انکار نموده است.

قاضی در مسأله تجرّد قوه خیال در کلام صدر المتألّهین دقت و تعمق ننموده و ندانسته است که نفس ناطقه دارای درجاتی از وجود جوهریست و نیز باین مسأله، که صور قائم به نفس چه صور واقع در مقام تجرّد تام نفس و چه صور قائم بدیگر قوای باطنی نفس بقیام فاعلی و صدوری بنفس قائمند و نفس وجود واحد اطلاقی است که با حفظ وحدت ذات در مقام ذات مدرک عقلانیّات و در مرتبه متأخر مدرک متخیلاتست، مرتبهئی از نفس مجرد تام و مرتبهئی از آن مجرد برزخی و مرتبه نازل نفس عین مواد و اجسام است و کلیه صور قائم به نفس که در مقامات غیب و غیب-الغیوب نفس قرار دارند با نفس متحد و باقی و دائم الوجودند و بواسطه نرسیدن به مراد ملاصدرا در رساله الطلوع والبرق در مسأله معاد گوید: - بارقه - انّ الشیخ رئیس مشائیة الاسلام ذهب الى بقاء القوه المتخیلة لأغراض (۱) حملته الى ذلك، وبعض الأعلام من الأساتید العظام زاد فی هذا الطنبور فصرّح بجوهریتها

(۱) - از جمله بقاء ذات حیوان و انسان در مقام خیال بلحاظ بقاء و دوام صور وارد بر خیال

و آنکه شیء مادی دائماً در حالت تحلیل است و اگر قوه مادی باشد ممکن نیست صور قائم بآن باقی و محل در حال ذوبان و تحلیل باشد

وبقائها . قال ان القوة المتخيلة جوهر قائم لا فى محلّ من البدن واعضائه، ولا هى موجودة فى جهة من هذا العالم الطبيعى ، وانّما هى مجردة عن هذا العالم فى عالم جوهرى متوسط بين العالمين ... وقد تفرّدنا باثبات هذا المطلب ببراهين ساطعة وحجج قاطعة وان الجزء الباقي من الانسان هو القوة المتخيّلة ، لأنّه آخر الأكوان الحاصلة للحيوان بل للانسان من القوى الطبيعىّة والنباتية ... واول الأكوان الحاصلة فى النشأة الآخرة ... فهذه القوة هى الباقية من الانسان بعد خراب البدن ، فيصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة ...» .

منظور آخوند از اين عبارت آنستكه انسان با آنكه در اول مرتبه وجود دنياوى عين موادست بحسب تكامل بعد از طى درجات معدنى و نباتى وارد مرتبه حيوانى ميشود . واين مرتبه اولين موطن از موطن بلاد تجرّد آبادست كه از عالم دييجوز مزاج وماده وفناء رهائى يافته و در موارد ديگر اين مرتبه را آخر فطرت حيوان و اول فطرت انسان ميداند و مقام بل كه مقامات و درجات انسانى بعد از طى درجات حيوانى حاصل ميشود و حيوان بالفعل و انسان بالقوة وقتى انسان ميشود كه داراى تجرد تام شود و جميع مراتب و درجات حاصل از سلوك در صراط انسانى از مراتب حيوانى و انسانى تا آخر فناء انسان در مبدأ وجود با هيئات و صور حاصل از اعمال باقى و دائمى است .

بعد از دقت در آنچه بيان شد مى پردازيم باشكالات قاضى و مناقشات او كه از نحوه تحرير اشكالات معلوم ميشود كه او اصلاً كلمات آخوند ملاصدرا را مسّ ننموده است گويد : بارقة الأمر عندى فى المقامين ان ذلك ظلم من القول وزور من الفصل . اما القول ببقائها مع العرضيّة فذلك قول بوجود العرض الجسماني من دون محل ، او بانتقال العرض . و اما جوهريتها فلان الجوهر الفاعل فى المواد ليس الا النفس والصورة ، و ظاهر ان الصورة لا بدّ من (۱) مادة فيكون جسماً ، فالنفس هى المدبّرة للبدن ، فيكون لشخص واحد نفسان ، فيكون هناك ذاتان ...» .

اين شخص معروف به فضل و ذكاء باين مطلب كه ملاصدرا كراراً در آثارش

بیان کرده است که جمیع قوای ظاهری و باطنی نفس درسلک وجودی واحد قرار دارند و نفس چون در مقام ابتدای وجود عیز: مواد است، از قاحیه حرکت و استکمال و اشتداد درجات نباتی و حیوانی را که اولین منزل تجرد برزخی همین مرتبه حیوانی است و انسان درحرکات صعودی نظیر وجود درحرکات نزولی ولی بعکس نزول باید جمیع مراتب ممکنه را طی نماید، یعنی ماده انسان قبل از طی درجات نباتی بمقام حیوانی نمیرسد و قبل از طی درجات حیوانی که تجرد برزخی است بمقام تجرد تام ناثل نمیشود و همان طوری که در قوس نزول مراتب درسلک وجود واحد قابل اشتداد یعنی دارای درجات شدید و ضعیف قرار دارد در صعود نیز مراتب از درجات وجودی جدا و ممتاز از نفس درمقام تعقل نمی باشد.

بناءً علی ما ذکرنا : وجود واحد انسان دارای عرضی عریض است که با حفظ وحدت کل القواست و می توان باتحاد نفس با جمیع قوای ظاهری و باطنی ازفواحی متعدد استدلال نمود، از ناحیه مدرك و مدرك و ادراك و نیز در مراتب حس و احساس. و در درجات نباتی و معدنی، نفس عین مواد و اجسام است.

اما اینکه گفت: القول ببقائها مع العرضية... الخ، نه شیخ رئیس قائل به عرضیت (۱) خیال است نه ملاصدرا چون این اعظم قائلند بجوهریت نفس حیوانی و متخیله از انسان درمقام ادراك اشباح و اجسام، و ملاصدرا اصرار دارد براینکه صور قائم بخیال نیز حلول در جوهر نفس حیوانی و قوه متخیله ندارند و قیام این صور، قیام صدوری است.

قاضی بعد از بیان آنچه که نقل شد همان مطالبی را که ملاصدرا در امر نفس و نحوه ظهور او در مراتب قوای عالیه و دانیه خود کراراً در کتب خود ذکر کرده است بعنوان رأی و عقیده خود در این رساله نقل کرده است و گفته است :

والحق ان النفس جوهر خلقه الله بحيث لها درجات متخالفة من الوجود و اكوان متواردة عليها في عالم الشهود، وهي في العالم الجسم يصير طبعاً وفي العالم المتوسط نفساً وفي العالم العلوی ان تداركته العناية الالهية عقلاً بالفعل... الى ان قال

يعنى زاد فى طنوره نعمة اخرى :

«... ولامعنى لكون القوة الخيالية العرضى يبقى مع النفس كما ظنّه الرئيس، ولا انها تصوير مجرّدة كما قاله الاستاد - ملا صدرا - بل الحق هو ما بيناه ...» .
استناد عرضيت اين قوه، يعنى نفس حيوانى ومبدأ ادراك جزئى خيالى در انسان به شيخ رئيس، افتراى صرفست، وشايد رئيس مشائيه اسلام را بجای استاد اشراقيه، مورد مؤاخذة قرار داده است .

واما اينكه گفت : ولا انها تصوير مجرّدة ... الخ، دليل آن از اين قرار است كه ايشان حركت در جوهر را انكار کرده است، لذا بايد معتقد شود كه نفس صورت تماميه بدن است و حادث شده است از ناحيه استعداد موجود در بدن جهت تعلق نفس، فرقى كه اين قول با قول ديگر حكما دارد آنستكه محققان نفس مفاض بدن را مجرّد تام عقلاىى بحسب جوهر ذات دانسته اند، لذا حادث نزد آنان جوهر مجردى است كه ذاتاً مجرّد و بحسب فعل مادى است و جهت قوه نفس راجع است به بالقوه بودن آن جهت ادراك صور عرضى حال در جوهر نفس بدون آنكه اين صور در جوهر ذات نفس كوچكترين اثرى از حيث تبديل نفس از قوه بفعليت در نفس وجود نفس داشته باشند و گرنه بايد جوهر ذات نفس مجرّد داراى هيولى واستعداد باشد .

قاضى سعيد بايد زائد براين نيز امرى را بگردن بگيرد يعنى بگويد : نفس بواسطه حصول استعداد خاص مزاج بدن حادث ميشود درحالتى كه داراى دونحو از تجرّدست ، تجرّد تام بحسب مقام ذات و تجرّد برزخى باعتبار تخيّل .

در اين صورت كليۀ اشكالانى كه ملا صدرا بر مسلك مشهور از حكما نموده است براو نيز وارد ميشود و در اين صورت جميع نفوس در عرض يكديگر قرار دارند و افراد نوع واحدند . ولى قاضى من حيث لا يشعر بتمام آثار و لوازمى كه از ناحيه حركت در جوهر بر نفس انسانى مترتب است ملتزم شده است از جمله كرامت در كتب خود تصريح کرده است كه نفوس در آخرت و بحسب وجود اخروى انواع متبائنند و اين قول بدون اعتقاد به تحوّل ذاتى از باطيل و اغلاط است .

و ديگر آنكه در همين جا تصريح مى كند كه نفس در عالم ماده عين طبع و مواد

و صور قائم بمواد است و در عالم تخیل عین خیال و در مقام تعقل متحد است با صور عقلی و ایضاً آثار مترتب بر مواد و صور مادی را فعل ذات نفس میداند با تصریح باینکه نفس جوهر مجردی است که بالفطره بدون قبول تجدد و تحول و حرکت ذاتی از ناحیه حصول قوه و استعدادات در بدن که امر آن منتظم نمیشود مگر از ناحیه تعلق تدبیری موجودی مجرد حادث و مخلوق دفعة نه از ناحیه حرکات و استحالات حادث شده .

آثار این عارف حکیم مملو است از مطالبی که از ملاصدرا بواسطه فیض یا آثار ملاصدرا اخذ شده است با انکار مبانی آن فیلسوف عظیم . ایشان توجه نموده اند که نسبت مجرد اعم از مثالی و عقلی بجمیع مادیات علی السواست و دیگر آنکه امکان ندارد مجرد بالفطره حادث زمانی و واقع در دار حرکات و متحرکات باشد . لذا افکار متناقض در آثار او زیاد دیده میشود . آنچه را که قاضی سعید در مقام اشکال بر ملاصدرا ذکر کرده است همه اشکالاتی است که ملا رجبعلی در آثار خود در مقام دفاع از مسلک مشهور بر ملا صدرا وارد نموده است و این شاگرد از استاد در این مطالب پیروی نموده است و در مواردی چون در افکار و عقاید از فیض هم متأثر شده است نقیض آن مطالب را آورده است لذا افکار متناقض در آثار او زیاد دیده میشود .

اثولوجیا

تثولوجیا

عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمة الحمصی در سال ۲۲۶ هـ . ق. این اثر نفیس را از سریانی به عربی ترجمه نمود و یعقوب بن اسحاق الکندی آنرا برای خلیفه عباسی تحریر و اصلاح نمود .

اثولوجیا بمعنای معرفة الربوبیات والهیات است و بعضی آنرا باسم میامیر معرفی کرده اند این لفظ در زبان سوری قدیم بمعنی محاوره و مخاطبه استعمال میشده است، بمعنی پند و اندرز نیز آمده است. این کتاب که بروش اشراق تألیف شده است اثر افلوطین معروف به شیخ یونانی است که یکی از اعظم تلامذ او

(فروریوس صوری) آنرا از تاسوعات استاد استخراج نموده است .
استناد بی اساس این اثر بمعلم اول ارسطو موجب بروز اشکالات زیاد در دوران فلسفه و حکمت شده است، و جمع کثیری را به تأویلات وادار نموده است.
عبدالرحمان بدوی در ارسطو عند العرب گفته است این کتاب اگرچه از ارسطو نیست و از آثار شیخ یونانی فلوپین است و نسبت این اثر به ارسطو ناشی از نحوه تفکر علمای اسلام و انظار علمای عرب در عقاید و آراء ارسطوست و با آنکه برای دانشمندان مسلم شده است که این اثر از ارسطو نمی باشد، از نظر علمای عرب و اسلام مشتمل بر آراء ارسطوست .

آقای بدوی گفته است : ارسطو باید این جبر فکری را بپذیرد و همین جبر فکری دانشمندان را وادار نموده است که اثولوجیا را از ارسطو بدانند نه آنکه تصادف و اشتباه سبب نسبت کتاب به ارسطو شده است .

علمای عرب امثال آقای بدوی که همیشه در کنار معارف علمی قرار دارند و در اطراف آثار محققان باید در حدّ یک نفر فهرست نویس و کتاب شناس اظهار نظر کنند، باید این قسیم اظهار نظر کنند، نه ارسطو این جبر فکری را می پذیرد، چون کتاب برخلاف مشرب اوست و نه شیخ یونانی از این اثر عظیم خود صرف نظر می نماید .

حکمای ایران که مؤسسان طرق مختلف حکمی در دوران اسلامی میباشند، هرگز چنین طرز تفکری از ارسطو ندارند و آنچه حول انظار و افکار موجود در این کتاب بیان کرده اند مباین تفکرات ارسطو و اتباع آن فیلسوف عظیم است .

آنچه که فارابی و شیخ که محرّر و مؤسس حکمت مشائی در ادوار اسلامی میباشند و اتباع این دو که شارحان افکار آنها هستند از ارسطو میدانند بکلی با مبانی اثولوجیا متناقض است، لذا همیشه تأویلات بارد خود را متوجه مطالب اثولوجیا نموده اند در این کتاب اگر کسی تأویل قائل نشود و با زحمات زیاد به توجیه مبانی مهم آن همت نگمارد، نصوص و ظواهر این اثر اشرافی بتمام معناست نه مشائی و این مسلم است که اگر اثولوجیا از همان اول مشکوک تلقی میشد و استناد آن به ارسطو بی جهت قطعی جلوه نمی نمود، اهل تحقیق آنرا از افلاطون یا یکی از

اتباع او میدانستند و شاید کسی پیدا نمیشد که آن را از ارسطو بداند (۱) .

مطالب موجود در اثولوجیا ، بسیار عمیق و عبارات آن حکیمانه و نحوهٔ تحریر مباحث علمی آن براسلوبی متین و استوار و درعین ایجاز روان و الفاظ آن رسا و بالجمله القاء کننده مباحث و مسائل این اثر عظیم دارای مقامی عالی در حکمت ذوقی و بحثی است، و بعد از طیّ قرون متمادیه، مبانی این اثر منیف مطابق است با تازه‌ترین و پر جلوه‌ترین انظار فلسفی .

شیخ اشراق اگرچه از این کتاب استفاده قابل توجهی نمود ولی اولین کسی که حق این اثر را ادا نمود و بعمق مبانی آن رسید و برهان بر تمامیت اصول و قواعد آن اقامه نمود، صدرالحکماست وای کاش صدرالحکما ، بر این کتاب شرح و تعلیق می‌نوشت .

تعلیقات و شرح شیخ‌رئیس بر این کتاب بر فرض صحت انتساب آن به رئیس عظم‌الله قدره و رفع شأنه، از آن جهت مورد توجه تام قرار نگرفت که مشرب او در حکمت غیر ممشای مؤلف کتاب شیخ اعظم یونانی است و شیخ همه‌جا سعی نموده است، مبانی کتاب را با اصول مشائی وفق دهد و همه‌جا مطالب را تأویل نماید .

اثولوجیا از آثاری است که شیخ اشراق بآن توجه زیاد داشته است ، درمسأله صدور کثرت از وحدت و علم حضوری اشراق مجرد بذات و معالیل خود و نحوهٔ

(۱) - بهمین مناسبت بعضی از محققان از جمله ملا صدرا گفته‌اند مطابق آنچه که در اثولوجیا مسطور است، ارسطو از مسلک سابق خرد رجوع نموده و شاید مصلحتی در بین بوده‌است که برخلاف آرای سقراط و افلاطون در آثار خود سخن گفته‌است. اظهار چنین مطلبی از عبدالرحمن بدوی عجیب‌است و اعجب از آن تعصب در عربیت و اختصاص دادن طریق معرفت به عرب و آوردن کلماتی نظیر ارسطو عند العرب و الفلسفة فی العالم العربی و الالهیات عند العرب است درحالی‌که یک فیلسوف متمحض در حکمت‌مشاء و اشراق در دوران فلسفه و حکمت از دیار عرب بوجود نیامده است و افاضل حکما همه غیر عربند و از مقدمه و تعلیقاتی که آقای بدوی و معاصران او نظیر ابراهیم مدکور و غیرهما بر آثار فلسفی نوشته‌اند ، معلوم میشود که مبانی عمیق فلسفی را مکرّر نکرده‌اند و در دیار آنان استاد در این فن وجود ندارد .

علم حق بکثرت و کیفیت شهود کثرات مادی در عقول طولیه و ارباب انواع و نحوه تأثیر انواع مادی از عقول عرضیه و مثل نوریه متکافئه و نحوه تحقق سنخیت بین فرد عقلی و افراد مادی و تحقق عوالم مثالی و برزخی در نزول وجود و تحقق وحدت نوعی بین افراد نوع واحد با حفظ علیت و معلولیت و تقدّم و تأخّر و شدت و ضعف و بالجمله وقوع تشکیک در حقیقت نوع واحد و قبول تشکیک در ذاتیات و بودن جوهر معلول ظلّ جوهر و ذات علت و غیر آنچه ذکر شد در این مبحث منشأ الهام شیخ اشراق و دیگر افاضل از اساتید اشراقیه اسلامیّه قرار گرفته ولی در فروعات مترتب بر این مبحث شیخ اشراق و اتباع و اتراب او با شتابانی دوجار شده‌اند و مسائلی بر این قبیل از مباحث مترتب نموده‌اند که در اثولوجیا این قبیل از زلّات و لغزش‌ها دیده نمیشود .

از جمله انکار صور نوعیه در جوهر جسمانی داستناد جمیع آثار صادر از انواع مادیّه بارباب انواع بدون اثبات مبادی جوهری منشأ این آثار بخیال آنکه ربّ النوع روح واصل و تمام انواع متحصّله در عالم مواد و حرکات است و آثاری را که فاعل مباشر آن باید امری جسمانی باشد مستقیماً بدون تحقق جهات مرجّح تأثیر و تأثر آن را بعقل مجرّدی که بکلیه مادیات، دارای نسبت مساوی وجهت واحدست مستند نمودن با قواعد عقلی و فلسفی منافات دارد .

کون و فساد در حدوث صور واقع در مواد و تکوین صور در بساطت و مرکبات و تحقق آن در مواد قابل متضادات و عدم کون و فساد در اجرام سماوی در آثار ارسطو از مباحث و مسائلی است که به تفصیل مذکورست .

در سماء و عالم در خواص اجرام سماوی مذکورست : «انّها غیر واقعه تحت الکون و الفساد و انّهما یوجدان فی الماده القابله للمتضادات ، و لا ضدّ للأجرام العالیة و لا لحرکتها ، فهی اذن غیر کائنة و لا فاسدة ...» .

ظاهر از کلمات شیخ یونانی در اثولوجیا و دیگر کلمات منقول از وی اعتقاد بحرکت و سیلان در موجودات عالم ماده از جمله نفس فاطقه است که باعتبار وجود دنیوی در بدو وجود عین مواد و اجسام و در انتهای وجود باعتبار مرتبه تخیل مجرّد برزخی و بلحاظ مقام تعقل مجرّد تام و از جهة احساس صورت منطبقه در

مواد بدن است مادامی که بدن تثبید دارد و بعد از بوار بدن افاعیل جسمانی مادی وی بجهت نیل بغایت وجودی خودش پایان پذیرد ولی بجسم اخروی و صور متقدر قائم بجهت فاعلی نفس تثبید دارد و فرق آن با عقل همین است ، اگرچه پاره‌ئی از نفوس کَمَل ازعقول اکملند .

درمیرمیر عاشر اثولوجیا مذکورست : « لما ابتدعت الهیة الأولى من الواحد الحق، وقفت والقت بصرها على الواحد ليراه، فصارت - خ - عقلاً ، فلما صارت الهیة المبتدعة عقلاً ، صارت يحكى افاعيلها للواحد الحق ... وافاضت عليها قوى كثيرة عظيمة، فلما صار العقل ذا قوّة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك (قوى كثيرة همان جهات فاعلی مختلف است که درعقل تحقق دارد ، چون عقل کل الاشیاءست ، جمیع حقایق حاصل از مجرای عقل بجهت متمایزه مختلفه فاعلیه موجودند که همین جهات مصحّح حصول کثرت درعالم وجودست و همین جهات فاعلیه سبب تکثیر افراد برزخی است، لذا مسلك اثولوجیا آنستکه ، تکثیر افرادی گاهی از جهات متکثیره فاعل نیز حاصل میشود و لازم نیست کثرت فردی فقط از ناحیه ماده و کثرت استعدادات حاصل شود کما ذهب الیه ارسطو، لذا تکثیر افراد برزخی مستندند بعقل واسطه بین حق اول و حقایق جسمانی) وذلك انّ العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن - یعنی حق ساکن است - وكذلك النفس ابدعها العقل وهو - یعنی عقل ساکن است - واما النفس لم تقوا ان يفعل بغير حركة ... بل فعليته بحركة ... والحركة لا تأتى بالشئ الثابت الباقي... اذ كان المفعول ثابتاً والفاعل دائراً بانداً اعني الحركة ، وهذا قبيح جداً » .

در میرمیر هفتم گوید : « لما قبلت الهیولى الصورة حدثت الطبيعة ، ثم صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون اضطراراً . وانما صارت الطبيعة قابلة للكون (۱) لما

(۱) - ملا صدرا درجواهر و اعراض اسفار با تقریری عالمانه این قبیل از کلمات را بحرکت

درجوهر حمل نموده است و در آنجا فرماید :

« قوله : صورت الطبيعة وصيرتها قابلة للكون والفساد ... الخ. معناه جعلتها جملّاً

بسيطاً وهى فى ذاتها قابلة للكون بحسب هذا الوجود، لا انها لم تكن فى ذاتها كذلك، فصيرتها

كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها، وناهيك قوله : « اضطراراً ... » .

جعل فيها من القوة النفسانية ... ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة ومبدأ الكون ، فالكون آخر العلل العقلية المصورة واول العلل المكونة ، ولم يكن يجب ان يقطف العقل الفواعل المصورة للجواهر من قبل ان ياتي الطبيعة .

از شيخ يونانی (فلوطين- رض-) در غير ائولوجيا نيز در آثار ملاصدرا مطالبی ذکر شده است که آخوند ملاصدرا کثیری از آن مطالب را حمل بر مبنای خود نموده از جمله در مبحث حرکت و حدوث عالم در قسمت جواهر و اعراض اسفار برخی از کلمات او را حمل بر حرکت جوهر نموده است و معتقد است که محققان از قدما باین مسلك رفته اند ولی باید کثیری از مطالب آنها را با تأویل و چه بسا با تکلف بر حرکت جوهری حمل نمود و این مرد عظیم بواسطه حسن ظنی که با فاضل حکمای از قدما دارد در تحقیقات رشيقه خود سعی و کوشش می نماید که قدما را در آراء و عقاید خود شریک نماید .

ملا صدرا از مواضع مختلف عبارات شيخ يونانی در ائولوجيا و غير آن استدلال بر حرکت جوهر نموده و معتقدست که افلوطين طبائع عالم را سیال میداند و الفاظ کون و فساد در کلمات در مقام بیان حدوث صور مادیه با حرکت جوهر منافات ندارد و اصطلاح کون و فساد و اطلاق آن در مقابل حرکت جواهر و طبایع از متأخران است. طبع ائولوجيا و انتشار این اثر نفیس با شرح و تعلیق و تحریر و تقریر و معضلات آن و مقایسه آن با آثار حکمای محقق دوران اسلامی ضروری است آنچه که برخی از دانشمندان عرب زبان معاصر ما در مقام تحقیق در مطالب این کتاب نوشته اند بسیار سطحی و بی اهمیت است. فهم مطالب این کتاب بدون آگاهی وسیع و تخصص و تضلع در آثار حکمای اسلامی از محققان مشائی و اشراقی، و مبانی فلسفی ممتنع و غیر ممکن است .

→

کنایت از آنکه وصف کون و فساد از لوازم ضروری و اضطراری هویت صور طبیعی جسمانی است و ایجاد طبیعت همان قرارداد و تکوین آنست متجدداً و متصرفاً بدون تخیل جمل بین طبایع و حرکت و سیلان آن، چون لوازم ذاتی قبول جمل و ایجاد و تکوین جدا از طبایع و ملزومات خود ننمایند .

آنچه که معاصران ما در حکمت و عرفان بعنوان مقدمه و تعلیق بر آثار حکما و عرفا نوشته‌اند ارزش علمی ندارد، مگر قسمتهائی که مرتبط میشود به مسائل تاریخی و مباحثی که محتاج به تعمق مبانی فلسفی و تحقیق در مباحث عرفانی نمی‌باشد از این قبیل است مقدمه ابراهیم مدکور بر الهیات شفا و ابن الفارض والحب الالهی تألیف دکتر محمد مصطفی حلمی استاد الفلسفه والتصوف در قاهره .

فهم کتب عرفانی و فلسفی مثل فصوص الحکم ابی عربی و تمهید ابن ترکه و شرح‌هائی که بر فصوص نوشته شده است و کتاب شفا و نجات و تحصیل و شرح اشارات بدون تحصیل این کتب نزد استاد متخصص در فن حکمت و تصوف امکان ندارد، لذا این آقایان در مقام تحلیل و تحقیق در مباحث دوچار اشتباهات و زلات غیر قابل اغماض شده‌اند و در کثیری از موارد از نوشته‌های علمای مغرب‌زمین در حل مشکلات استمداد نموده‌اند که این خود نیز در پاره‌ئی از موارد مشکلات زیادی بیار آورده است (۱) ، و این تبعیّت از مستشرقان جهت حل مسائل فلسفی و عرفانی منشأ

(۱) - در تجزیه و تحلیل مباحث فلسفی و عرفانی اشتباهات زیادی در آثار دانشمندان مغرب‌زمین دیده میشود و عجب آنکه برخی از فضیلاي ممالک اسلامی از این اغلاط و اشتباهات پیروی نموده‌اند .

یکی از دانشمندان مغرب‌زمین لومقام تحلیل و نقد افکار ابن فارض گفته است چون در کلمات ابن فارض در مواردی لفظ فیض و اصطلاح فیاض موجود است و در اثولوجیا نیز شیخ یونانی این لفظ را در چند موضع استعمال نموده است، پس ابن فارض از اغلاطونیان جدید متأثر شده است . از یک دانشمند غربی غیر وارد بر مبانی فلسفی و عرفانی اظهار چنین مطلبی زیاده بعید نمی‌نماید ولی از یک دانشمند عرب وارد به اصطلاحات کتاب و سنت ، تصدیق این قبیل از هفوات مستبعد است، لفظ فیض و اسم فیاض در لسان شریعت متداول، و فیاض از اسماء الهیه است و اهل تحقیق از عرفا تصریح کرده‌اند که در لسان شرع از آن جهت بمبدأ وجود، فیاض اطلاق شده است که حقیقت وجود از نهایت تمامیت و جامعیت منشأ فیضان وجود و کمالات وجودی بحقایق امکان و اعیان خلقیه است و حقیقت حق از باب آنکه صرف صرف کلیه شئون وجودیست مبدأ فیضان این شئون است نسبت بدوات امکانیه،

←

اشتباهات عجیبی شده است، و کثیری از مسائل عالیۀ عرفان و فلسفه همانطوری که در این مقدمه ذکر نمودیجم بواسطه ناواردی آنان بزبان فلسفه و عرفان بغلط تفسیر شده است .

قاضی سعید در مشرب فلسفه و عرفان تابع استاد عظیم خود علامۀ کاشانی ملا محسن فیض و او تلمیذ مخلص و مقرّر بدون چون و چرای ملاصدر است . چون قاضی از حوزه تدریس ملاعبدالرزاق و معاصر وی ملارجبعلی بهره برده است گاهی بر مبانی ملاصدرا مناقشه می نماید که بر طبق مبانی و قواعدی که (از باب تأثر زیاد از استاد خود فیض) پذیرفته است، و در واقع همه مطالب او بر آن قواعد استوار است این اشکالات بی اصل و غیر وارد است .

از این جهت بعضی از اساتید چندان توجّهی باو ننموده اند و او را غیر متضلع در حکمت نظری دانسته اند . بعقیده حقیر حق آنستکه او در حکمت متعالیه تضاع

→

لذا از اصل وجود ساری در مراتب وجودی بغیض و از حقایق متقوم بحق به مستفیض تعبیر نموده اند .

یکی دیگر از موارد تأثر فضلی عصر ما از دانشمندان غربی که در مصوّف بحث کرده اند، مبحث وحدت وجود است ، در مطاوی این بحث در مقام معرفی افکار متصوّفۀ اسلامی از قبیل مولانا و ابن فارض و دیگران، سخن از وحدت شهود در مقابل وحدت وجود بمیان آمده است و گفته شده است که ابن فارض و مولانا و بعضی دیگر از صوفیه از عرفای وحدت وجودی نیستند و قائل بوحدت شهودند و دکتر ابوالعلاء عقیفی و حلمی و بعضی دیگر از معاصران بدیده تأیید بر این مطلب نگریسته اند و سؤال نکرده اند که معنای این سخن چیست ؟

برخی از ارباب تحصیل از محققان عرفا تصریح کرده اند که بدیده کشف و شهود موجود وجود حقیقی حق است و وجود امکانی همان ظهور و اضافۀ و نسبت وجود حقیقی است که بالذات موجود نمی باشد و تحقیق آن تبعی است .

این معنای شعری متصوّفۀ از قبیل شبستری و مولانا و طار و از همه لطیف تر ابن فارض بزبان شعر بوجه اتمّ با بیانی رسا تقریر نموده اند و مستند آنان کشف و ذوق شهود است نه برهان و نظر و بیان آن از طریق استدلال عقلی، اگرچه بعضی از ارباب تحقیق از طریق برهان نیز در صدد اثبات مرام و مسلک خود برآمده اند .

و تخصص تام نظیر آخوند نوری و تلامیذ او ندارد ولی از باب آنکه مدتها بدرس فیض حاضر شده است قهراً کثیری از مبانی این حکمت را پذیرفته است و در این شرح اساس کار او بمبانی ملاصدرا وابسته است و همه جا از او استمداد نموده است و شرح او مجموعه ایست از مطالب و عبارات حق الیقین و اصول المعارف فیض کاشانی و این دو کتاب تلخیصی است از اسفار و شواهد آخوند ملاصدرا .

قاضی سعید در تصوف بیش از فلسفه نظری خبرگی دارد و بیشتر شروح او بر احادیث و اخبار مأثور از عترت و اهل بیت عصمت در عقاید ، بر عرفان مبتنی است و در این قسمت از دیگران ممتاز است و شرح او بر توحید صدوق و دیگر آثار او در این زمینه از نفایس آثار بشمار میرود .

قاضی در این تعلیقات عالی ترین مباحث مربوط به نفس و عقل و نحوه ارتباط بین عقول و نفوس و نحوه تعلق بین نفوس و اجسام را با انضمام لطائفی از افکار ارباب توحید را پیرامون شرح چهار میمر اثولوجیا با کمال مهارت و تسلط بیان نموده است .

محشّی علامه در موارد مهم و لازم به نقل تعلیقات منسوب به شیخ اعظم رئیس ابن سینا بر اثولوجیا پرداخته و در اکثر مواردی که بحث به موارد اختلاف بین شیخ و ملاصدرا منجر میشود در صدد تزییف قول شیخ برآمده است و برخی از مواقع اشکالات او بر شیخ رئیس ناوارد و غیرموجه به نظر می آید (۱) و در بعضی از موارد مبنای ملاصدرا و تحقیق او در مباحث عقل و نفس درست بیان نمیشود .

(۱) - در آثار قاضی سعید مطالب یکنواخت در سلك تحریر نیامده و نوشته های او مزوج است از غث و سمین، کلمات و استدالات محکم و سست، علت این امر آنستکه از مشارب مختلف متأثرست و بعقیده نگارنده در مباحث ذوقی صاحب سطوت و قدرت و در مباحث نظری صرف گاهی مطالب خطابی را به صورت مبانی برهانی تقریر مینماید و در مقام اعمال نظر و تصرف در مباحث نظری از او لغزش زیاد دیده میشود .

در همین تعلیقات مسأله حرکت در جوهر و وقوع تشکیک در مراتب صعود وجود ناشی از وقوع سیلان در اصل وجود عام ساری در درجات و مراتب را سخت مورد اشکال قرار داده و خود تمام فروعات مترتب بر حرکت جوهر را قبول نموده است .

حقیر جهت اجتناب از تطویل از تحقیق در این مباحث در این مقدمه و نیز در حواشی خودداری نمود و بحث تحقیقی در پیرامون مباحث کتاب ائولوگیا را موکول به بعد مینماید و انشاء الله بعد از توفیق چاپ تمام رسائل ائولوگیا مفصل بحث خواهد شد .

در خاتمه این مقدمه ناچارم از تذکر مطلبی که باید بآن توجه شود :
باید توجه داشت که برخلاف تصور جمعی از دانشمندان مغرب زمین ائولوگیا مأخذ افکار عرفای اسلامی نیست و سنخ بحث و نحوه تحقیق پیرامون مسائل الهی در این کتاب به سبک فلسفه و حکمت است و آنچه را که عرفای اسلام تحقیق نموده اند مبتنی است بر قواعد دیگر غیر آنچه در این قبیل از رسائل موجود است .
صاحبان ذوق و استعداد از دانشجویان مغرب زمین و نیز فضلاء ایرانی که با آنان سروکار علمی دارند باید بدانند که تصوف و عرفان اسلامی اولاً و بالذات و مأخوذ از قرآن مجید و آثار وارد از حضرت ختمی مرتبت بوساطت اهل بیت او علیهم السلام می باشد .

حقیر در مقام تصحیح ائولوگیا از چند نسخه خطی استفاده نمود، که خالی از اغلاط نمی باشند، لذا این نسخه که تقدیم بارباب معرفت میشود، ناقص خواهد بود. نگارنده صریحاً معترفم که مرد میدان این کار نیستم و بواسطه کارهای علمی که در دست دارم دقت و نیز ذوق و حوصله کار تصحیح دقیق را فاقدم، و بعد از این وقت خویش را صرف تعلیق و شرح بر آثار نفیس متصوفه، و تألیف آثار عرفانی که در دست تهیه دارم، خواهم نمود .

مشهد - روز سوم شهر شعبان المعظم سال ۱۳۹۶ ه. ق. روز ولادت با سعادت

سید الأحرار حسین بن علی علیهما السلام ارواح العالمین له الفداء

سید جلال الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد اشرف اولى الحكمة
والآل باب .

الميمر الأول من كتاب ارسطوطاليس الفيلسوف، المسمى باليونانية
- اثولوجيا - ، وهو القول على الربوبية ، تفسير فرفوربوس الصورى ، ونقله
الى العربية عبدالمسيح بن عبدالله بن ناعمة الحمصى ، واصلاحه لأجل المعتمصم
بالله ، ابويوسف يعقوب بن اسحاق الكندى^١ : جدير لكل ساعى لمعرفة الفاية
التى هو عايدها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه فى لزومه
مسلك البغية لتدميث الاساليب القاصدة الى عين اليقين المزيل للشك^٢ عن
النفوس عند الافضاء (الف) به الى ما طلب منها، وان^٣ يلزم طاعة تصرفه ما
يذيقه من الماذاة الترقى فى رياضات العاوم السامية الى غاية الشرف التى
يتوقد (ب) النفوس العقلية (ج) بالشروع الطبيعى اليها .

قال الحكيم : «أول (د) البغية آخر الدرك ، وأول الدرك آخر البغية» .
فالذى^٣ انتهينا اليه من الفن^٢ الذى يضمّنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا
وغاية مطلوبنا فى غاية ما تقدّم من موضوعاتنا، ولمّا كانت غاية كل فحص
وطلب انّما هو درك الحق ، وغاية كل فعل نفاذ العمل ، فان استقصاء الفحص

(الف) - الاقتضاء - خ . الإصابة - خ

(ب) - يتوقف - خ ل . (ج) - بالشروع - خ ل .

(د) - الأول - خ .

والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين الكائنين يفعلون بسبب الشوق الطبيعى السرمضى ، وان ذلك الطلب والشوق لعلّة ثابتة ، وانّه اذا لم يثبت معنى الغاية التى هى المطلوبة عند الفلاسفة ، بطل الفحص والنظر ، وبطلت المعرفة ايضاً ، وبطل (الف) الجود والفعل (ب) .

واذ قد ثبت من اتفاق افاضل الفلاسفة ، ان علل العالم القديمة البادية اربعة : وهى - الهوى ، والصورة ، والعلة الفاعلة ، والتمام (ج) . فقد وجب النظر فيها وفى الأعراض العارضة منها وفيها ، وان يعلم او يلها واسبابها والكلمات القواعل فيها ، واى العلل (د) منها احق بالتقديم والرياسة . وان كانت بينها مساواة فى بعض انحاء المساواة ، فانّا قد كنّا فرغنا فيما سلف من الإبانة عنها ، وايضاح عللها (هـ) فى كتابنا الذى بعد الطبيعيات (و) ورتبنا هذه العلل الترتيب الإلهى العلى على توالى شرح النفس والطبيعة وفعلهما ، واثبتنا هناك ايضاً معنى الغاية المطاوعة بالقوانين المقنعة^٤ ، الإضرارية^٥ ، واوضحنا ان ذوات الأسباب (ز) لا يبتدئها من غايات ، وان البغية هى الغاية ، وان معنى الغاية^٦ ان يكون غيرها بسببها ، وان لا يكون بسبب غيرها ، فان اثبات^٧ انكبات المعرفة دليل انكبات الغاية ، لان المعرفة هى الوقوف عند الغاية ، اذ لا يجوز قطع (ح) مالا غاية^٨ له بذى الغاية والنهاية .

(الف) - يبطل - خ ط . (ب) - الفضل - خ .

(ج) - لقيام البرهان على ان العلل مطلقا مادياً كان او صورياً فاعلاً كان او غائباً متناهية وان كل منها علة اولى لكن واحد منها مبدأ فيها . فتأمل .

(د) - اى واحد من العلل الاربع وهى العلة الفاعلية اقدم من العلل الباقية ومبدأ لها لأن الغاية وان كان اقدم فيما يكون الفاعل غير الغاية لأن الغاية علة فاعلية لكون العلل الشئ فاعلاً لكن العلة الفاعلية فى وجود العالم بين الغاية لوجوده كما حقق فى مقامه .

(هـ) - عالمها - خ .

(و) - وهو كتابه المسمى بغرض ما بعد الطبيعة - خ .

(ز) - الاوساط - خ ل . (ح) - مالا نهاية - خ ل .

فاليمر^٩ فى اوائل العلوم مقدمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشئ المطلوب والتخريج والمهارة بالرياضات العلّو على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية ، لانّها معينة على نيل البغية وارتداد المطلوب ، واذ قد فرغنا ممّا جرت العادة بتقديمه من المقدمات اللاتى هنّ^{١٠} من الأوائل الداعية الى الإبانة عمّا نريد الإبانة عنه فى كتابنا هذا ، فلنترك الإطناب فى هذا الفن ، اذ قد اوضحناه فى كتاب^{١١} مطاطا فوسيقى ، ولنقتصر على ما اجرينا هناك ، ونذكر الآن غرضنا فيما نريد ايضاحه فى كتابنا هذا الذى هو علم كلى موضوع لإستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا عامّة (الف) ماتضمّنته موضوعاتنا لكن (ب) ذكر أعراضه داعياً للناظر الى الرغبة فيه ، ومعيناً على فهمه فيما تقدّم منه ، فلنقدّم من ذلك ذكراً جامعاً للفرض الذى له قصدنا بكتابنا هذا ، ونرسم اولاً ما نريد الإبانة عنه رسماً مختصراً وجيزاً حاصراً حسداً (ج) لجميع (د) ما يتضمّن الكتاب ، ثمّ نذكر رؤس المسائل التى نريد شرحها وتخليصها (هـ) ، ثمّ نبدء فنوضح القول فى واحدٍ واحدٍ منها بقول مستقصى (و) انشاء الله تعالى ، فغرضنا فى هذا الكتاب القول الاول فى الربوبية والإبانة عنها ، وانّها هى العلّة الاولى ، وان الدهر والزمان تحتها وانّها علّة العلل ومبدعها بنوع من الإبداع ، وان الثّقوة النورية تسنح منها على العقل ، ومنها بتوسط العقل على النفس الكائنة الفلكيّة ، ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ، ومن النفس بتوسط الطبيعة على الأشياء الكائنة الفاسدة ، وانّ هذا الفهل يكون منه بغير حركة ، وان حركة جميع الأشياء منه وبسببه ، وان الاشياء يتحرّك اليه بنوع من الشّوق والنزوع . ثمّ نذكر بعد ذلك العالم العقلى ، ونصف بهاؤه وشرفه وحسنه ، ونذكر الصور الإلهيّة الأنيفة الفاضلة البهيّة التى فيه ، وانّ منه به زين الأشياء كلّها (ز) وان الاشياء الحسيّة

(الف) - غاية - خ ل .

(ب) - ليكون .

(ج) - طاوياً - خ ل .

(د) - لجمال - خ ل .

(هـ) - تمحيصها ، تحصيلها - خ .

(و) - مستقيم - خ ل .

(ز) - وحسنها - خ .

كلها يتشبه بها، الا انّها لكثرة قشورها لا تقدر على حكاية الحق من وضعها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ، ونصف ايضاً كيف يفيض القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به، ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب ، ثم نذكر الطبيعة المنفعلة تحت فلك القمر، وكيف تسنح القوّة انفليكيّة عليها وقبولها لتلك وتشبّهها بها ، وظهارها اثرها في الاشياء الحسيّة (الف) الهولانيّة الدائرة ، ثم نذكر حال هذه النفس الناطقة في هبوطها وصعودها وايجادها (ب) لعلّة في ذلك، ونذكر النفس الشريفة الالهية التي لزمت الفضائل العقليّة ولم تنغمس في الشهوات البدنيّة ، ونذكر ايضاً حال الأنفس النباتيّة ونفس الارض والنار غير ذلك ، وحينئذ نذكر رؤس المسائل .

[فهرس المطالب التي حققها الشيخ اليوناني في الكتاب]

ذكر رؤس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة عنها في كتاب اثولوجيا ، وهو القول في الربوبية تفسير (ج) «فر فور يوس الصوري» وترجمة «عبدالمسيح الحمصي الناعمي» :

في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي ، لا يشاء الاشياء يذكر .
في ان كل معقول انما يكون بلا زمان ، لان كل معقول وعقل في حيز الدهر لا في حيز الزمان، بل نذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر .
في ان الاشياء العقليّة التي في العالم الاعلى، ليست تحت الزمان، ولا كوّنت شيئاً بعد شيء ولا تقبل التجزى ، فكذا لا يحتاج الى الذكر .
في النفس، وكيف ترى الاشياء في العقل .
في ان الواحد الكائن بالقوّة هو كثير في شيء آخر، لانه لا يقوى (د) على قبوله كلّ دفعة واحدة .
في العقل ، وهل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى ؟

(الف) - الخسيّة - خ . (ب) - واتحاد العلّة - خ .

(ج) - فسر - خ . (د) - يقومه - خ ل .

فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته ؟ اتراه ، انّما يعرف ذاته وحده من غير ان يعرف الأشياء كلها، وانما يعرف ذاته الاشياء كلها معاً، لانّه اذا عرف ذاته، عرف الاشياء .

فى النفس ، كيف تعقل ذاتها وكيف تعقل ساير الاشياء ؟
فى النفس ، وانّھا اذا كانت فى العالم الأعلى العقلى توحدت بالعقل .
فى الذكر ، ومن أين بدؤه، وانّھ يسوق الاشياء الى المكان الذى هو فيه .
فى الذكر والمعرفة والنوھم .

فى ان الاشياء كلّھا فى الوهم ، غير انّھا فيه بنوع ثان لا بنوع اول .
فى النفس ، وانّھا اذا كانت فى العالم العقلى انّما ترى الخير المحض بالعقل .
فى انّ الجواهر الفاضلة الشريفة ليس من شأنها الذكر .
فى الذكر ، وما هو وكيف هو ؟

فى العقل ، وان المعرفة هناك دون الجهل والجهل فخر العقل هناك .
فى النفس ، وان ذكرها للأشياء كلها فى العالم الأعلى هو بالقوة فقط .
فى الاشياء التى يرى بها الاشياء العقلية اذ كنّا هناك هو الذى نفحص عنه اذا كنّا هنا .

فى الذكر ، وانّما بدؤه من السماء .
فى فضائل النفس ، وان ذكرها فى السماء .
فى الكواكب ، وهل يذكر بعض الأشياء
فى النفس الالهية الشريفة .
فى انّھ ليس للكواكب منطق ولا فكر ، لانّھا لا تطلب شيئاً .
فى الكواكب ، وانّھا لا يذكر الاشياء الحسية والعقلية ، وانّھا لها علوماً
حاصرة فقط .

فى انّھ ليس كلّ ما كان له بصر، كان له ذكر ايضاً .
فى المشتري ، وانه لا يذكر فى النيرين ، وانّھما نوعان : احدهما - مثل
البارى عز وجل ، والآخر - مثل النفس الكلية .
فى البارى ، عزّ وعلا، وانّھ لا يحتاج الى الذكر، لانّ الذكر غيره .
فى نفس العالم كلّھ وانّھا لا يذكر ولا يفكر .

فى النفس التى يفكر .
 فى الطبيعة العقائىة ، وانها لا تذكر ، وان الذكر للطبيعة الطبيعىة .
 فى الفكر وما هو .
 فى ان هذا العالم لا يجمع بين الاشياء الحاضرة والآتية .
 فى التدبير ، وان الكل غير مُدبّر .
 فى ان الذكر والفكر وما اشبههما اعراض .
 فى الفصل الذى بين الطبيعة وبين حكم الكل .
 فى ان الطبيعة انما هى صنم حكم الكل وافق للنفس سفلا .
 فى الوهم ، والله بين الطبيعة والعقل .
 فى الوهم ، والله فضيلة عارضة يعطى الشئ المتوهم ان تعلق الاثر الذى اثر فيه .
 فى العقل ، والله فعل ذاتى وكون ذاتى .
 فى العقل ، وان له ما فى النفس ، لان العقل هو الذى افاد النفس قوتها ، والله الشئ توهّمته النفس ، وصيّرته فى الهوى هو الطبيعة .
 فى الطبيعة ، والله تفعل وتنفع ، وان الهوى تنفع ولا تفعل ، وان النفس تفعل ولا تنفع ، واما العقل فلا يفعل فى الاجسام .
 فى معرفة الاسطقسات والاجرام ، وكيف تدبّرهما الطبيعة .
 فى الذهن ، والله فعل العقل والبرهان فعل النفس .
 فى نفس الكل ، والله ان كانت لا يذكر فلم يكن من حيّز الدهر .
 فى ان كيف صارت انفسنا من حيّز الزمان ولم يكن النفس من حيّز الزمان ، بل صارت فاعلة للزمان .
 فى الشئ الذى يولد الزمان وما هو .
 فى النفس الكلية ، وانها غير واقعة تحت الزمان ، وانما يقع تحت الزمان آثارها .
 فى النفس الكلية ، وانها ان كانت تفعل الشئ بعد الشئ فلا محالة انها تحت الزمان ام ليس تحت الزمان ، بل الاشياء المشتركة هى تحت الزمان .
 فى ان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معاً ، وليس فى الكلمات المنفعلة ان

تنفعل (الف) الانفعال كلّه معاً ، لكن الشيء بعد الشيء .
 فى الكلمات الفواعل وانّها غير المنفعلة ، وما الشيء الاول .
 فى ان شرح الشيء الاول هو الفاعل ، وانّه يفعل فقط .
 فى النفس ، وانّها فعل ما عقل ، وان الشيء الذى يفعل شيئاً بعد شيء ، انما هو فى الأشياء الحسيّة (ب) .
 فى ان الهيولى غير الصورة ، وان الشيء المركب منهما ليس بمبسوط الصور فقط .
 فى النفس ، وانّها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد .
 فى انّه ان كان الحيز المحض مركزاً ، فالعقل دائرة لا يتحرك ، فان النفس دائرة يتحرك .
 فى النفس ، وانّها يتحرك شوقاً الى شيء ، وانها تولد الاشياء .
 فى ان حركة هذا الكل حركة مستديرة .
 فى الفكر ، وما ناله يكون فينا بزمان وانّه رؤس كثيرة .
 فى اتقوة الشهوانيّة ، وكيف تهيج الغضب .
 فى انّه ربما اضطر المرء الى ان يقول اقاويل كثيرة محال من اجل حوائج البدن ومن اجل جهله بالخيرات .
 فى ان المعاناة انما يكون من الشيء العام ، وان اطلاق المعاناة انما يكون من الشيء الأفضل .
 فى المرء العاجز الطالح ، ومن اى القوى يعرف ، وما المرء الغاضل ، وما المرء الوسط الذى ليس بالصالح ولا بالطالح .
 فى البدن ، وهل له حياة من ذاته ام الحياة التى فيه انما هى من الطبيعة .
 فى البدن المتنفّس ، وكيف يألم وينفعل ، وكيف يعرف ذلك بلا انفعال منّا .
 فى اجزائنا وماهى ، وما الاجزاء التى فيها وليست لنا .
 فى ان الإلم انما هو للحى المركّب من اجل الاتصال ، وان الشيء الذى لم

(الف) - تقبل الافعال - خ ل . (س ١٣) ان النفس تنفعل بحسب جهتها النفسية ويتكون من جهة الانفعالات ويظهر ان الفيلسوف ينكر الحركة فى الجوهر .
 (ب) - الخسيصة - خ ل .

يتَّصل بشيء آخر فهو مكتفى بذاته .
 فى معرفة الآلام كيف يكون وانَّها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن .
 فى الآلام واللَّذة ، وما كل واحد منهما وما جوهرها .
 فى الآلام ، وكيف يحسُّ به الحى ، والنفس غير واقعة تحت الآلام .
 فى الوجد ، وما هو اذ كان الوجد (الف) غير واقع على النفس ، وان كان لا يكون الا
 مع النفس ، فكيف نجد الوجد فى ذلك .
 فى الحواس ، وانَّها غير قابلة للأثار المؤثرة .
 فى الشهوات البدنيَّة ، وانَّها انما يحدث عن اجتماع النفس والبدن وانَّها
 ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده .
 فى الطبيعة ، وانَّها احدثت فى البدن شيئاً ما يكون فيه الآثار والآلام .
 فى الشهوة ، وهل فيها شهوة بدنيَّة وشهوة طبيعيَّة .
 فى الطبيعة وانَّها غير البدن .
 فى الشهوة ، وانَّها بدوُّها هو البدن المركَّب بنوع من انواع التركيب .
 فى الشهوة ، فان البدن هو تقدمه الشهوة .
 فى الهوى ، وانَّه من حسِّ البدن الحيوانى ، والشهوة من حسِّ الطبيعة ،
 والاكتساب من حس النفس .
 فى النفس ، وان الشهوة غريزة فى الطبيعة .
 فى الشهوة التى كانت فى النباتات وان كانت غير الشهوة التى فى الحيوان .
 فى انَّه فى الأرض شهوة وان كانت فما هى ؟
 فى الأرض ، وهل هى ذات نفس ؟ فانَّها وان كانت ذات نفس فلا محالة انَّها
 حيوان ايضاً .
 فى الحواس ، وهل يمكن الحى ان يحسَّ بغير ادات ؟ وهل كانت الحواس
 لحاجة ما .
 فى الحس وما هى وكيف هى ؟
 فى الفواعل ، وانَّها تشبه المنفعلات ، ولا يستحيل طبائع الفواعل الى طبائع

(الف) - الوجد - خ ط .

المنفعلات .

فى الأشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس .

فى الحس ، وإنَّه لا يكون الا من اجتماع النفس والهواء فقط، لكن ينبغى ان

يكون شىء آخر يقبل الأثر ، وما الأثر ؟ وكيف يكون الحس ؟

فى الحواس البدنيَّة ، وانها يكون بالآلات البدنيَّة .

فى المتميِّز وما بين الأشياء المتميِّزة وبين الأشياء الواقعة تحت التميِّز

والمتوسط بينهما .

فى الحس ، وإنَّه كالخادم للنفس، وانه لا يكون الا بتوسط البدن .

فى السماء ، وهل للسماء والكواكب حس ام لا ؟

فى الكل ، وان ليس له حس بل انَّما يحسُّ باجزائه .

فى أفلاطن وما ذكر فى كتابه الى طيماوس .

فى أنَّه لا يكتفى الانسان فى علم المحسوسات بالحسائس، الا ان يكون النفس

تقنع بذلك .

فى الرقى والسحر ، وكيف يكون وكيف يحس القمر والكل لا يحس ولا شىء

من اجزائه .

فى الأرض ، وهل يحسُّ كما يحسُّ الشمس والقمر، واى الاشياء يحس ؟

فى النبات وإنَّه من حيِّز الهواء .

فى القوَّة المولدة ، وانها فى الأرض، وانها يعطى النبات سبب النبت ، وانَّ

انبات انَّما هو بمنزلة الجسم للقوَّة المولدة .

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس ؟ فليست الارض اذا كانت

متَّصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة .

فى الأرض ، وان فيها قوَّة نباتيَّة وقوَّة حسيَّة ، وعقلاء وهو الذى سموه

الاولين دامطراً .

فى الغضب، وهل قوَّة الغضب منبثَّة فى سائر البدن، ام هى فى جزء من اجزائه؟

فى ان الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك ؟

فى الغضب ، واين مسكنه من البدن ؟

فى الشجر ، لم عدمت قوّة الغضب ولم يعد قوّة النبات ؟
فى النبات فان لكل منبت مشوقاً ما .
فى الغضب وانّه ليس فى القلب .
فى النفس البهيمة ، ولم صارت اذا كانت تمام البدن انه لا يبقى له اثر عند
مفارقة النفس الناطقة البدن ؟
فى النفس البهيمة ، وهل يفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة ؟
فى ضوء الشمس وكيف يقب مع غيبوبة الشمس ؟
فى النفس السفلية ، وهل يذهب الى النفس العالية ام تفسد ؟
فى الألوان والاشكال الجرمية كيف يحدث وكيف يفسد، وهل تنفسد فى
الهواء ام لا ؟
فى النفس ، وهل يتبعها التوالى اعنى النفس البهيمة والطبيعية ام لا ؟
فى الكواكب ، وان ليس لها ذكر ولا لها حسابيس .
فى الأشياء الكائنة بالرقى والعزائم والسحر .
فى الأشياء الكائنة بالردمه (الف) من السحر .
فى الفواعل والمنفعلات الطبيعية والصناعية و الكائنة فى العالم .
فى العالم، وانّه يفعل فى اجزائه وينفعل منها، وان اجزاء العالم يفعل بعضها
فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية التى فيه .
فى حركة الكل ، فانّها يفعل من الكل والأجزاء فى الأجزاء ، واما (ب) الاشياء
التى يكون من فعل بعضها فى بعض .
فى الصناعات واعمالها ، وما الشئ الذى يطلب فى الصناعات ؟
فى حركة الكل وما الذى يفعل فى ذاتها واجزائها .
فى الشمس والقمر وما الذى يفعلان .
فى الأشياء الارضية ، وانّهما يفعلان فيها غير فعل الحرّ والبرد .
فى الكواكب ، وانّه لا ينبغى ان نضيف احداً الامور الواقعة منها على الأشياء
الجزئية الى ارادة منها .

فى الكواكب ، وانّا اذا كنّا لانضيف الامور الواقعة على الاشياء منها الى علل جسمانيّة ولا الى علل نفسانيّة ولا الى علل اراديّة ، فكيف يكون ما يكون منها .

فى الكل ، وانّه واحد حى محيط بجميع الحيوان .

فى الاجسام الجزويّة ، وانها اجزاء للكل ، وانّها تنال من نفس الكل .

فى الاجسام ، وان منها ما فيه نفس الكل ومنها ما فيه نفس اخرى مع نفس الكل .
فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكل ، وانّها تقبل الآثار من داخل ومن خارج .

فى الكل ، وانها يحسّ بالّهم جزئه القريب منه والبعيد .

فى الاجزاء ، وكيف يألّم بعضها يألّم بعض .

فى الفاعل الشبيه بالمنفعل ، وانّه لا يألّم الفاعل من المنفعل ما كان شبيهاً به
كما يألّم الفاعل الذى لا يشبهه ، وما الشئ اللّذيد الحق .

فى الحى ، وكيف يدخل افاعيله الصور بعضها على بعض ، والحى واحد .

فى الكل ، وان فيه مادة شبيهه بالعصب .

فى الاجزاء ، وان بعضها يفسد بعضها .

فى الحيوان ، وكيف يغتذى بعضها من بعض .

فى الكل والاجزاء ، ولم صارت الاجزاء ما يضادّ بعضها بعضاً ، والكل متّفق
لا تتضادّ ، ولم صار التضاد فى الاجزاء .

فى الاجزاء ، وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ، ومثل ذلك مثل صناعة
الرقص .

فى الاشياء السماويّة ، وانّها فواعل والدلائل .

فى العالم ، وانّه هو الذى يشاكل الكواكب ، وانّه هو الذى ينفع منها ، فهو
اذا الذى فى ذاته .

فى الامور الآتية الينا من الكل وفى الامور التى (الف) لا يأتينا الينا منها .

فى اشكال الكواكب ، وان الاشكال لها قوى هى المشكّلة من تلك الاشكال .

[فى بيان ان النفس غير منطبعة فى الاجسام والمواد وانّھا قائمة
بذاتها ومتقومة بعلتها المفيضة لوجودها]

اما اذ قد بان (الف) وصح^{١٢} ، ان النفس ليست بجرم، وانّھا لا يموت ولا
تفسد ولا تبنى، بل هى باقية دائماً .

فانّا نريد ان نفحص عنها ايضاً كيف فارقت العالم العقلى^{١١} وانحدرت
الى هذا العالم الحسى الجسمانى، فصارت فى هذا البدن الفايط (ب) السائل
الواقع تحت الكون والفساد .

فنقول : ان كل جوهر عقلى^{١٢} فقط ذو حياة عقلية، لا يقبل شيئاً من الآثار،
فذلك الجوهر ساكن فى العالم العقلى^{١٣} ثابت فيه دائماً لا يزول عنه، ولا يسلك
الى موضع آخر، لانّّه لا مكان له تتحرك اليه (ج) غير مكانه، ولا ينساق
الى مكان آخر غير مكانه. وكل جوهر عقلى، له شوق ما^{١٤}، فذلك الجوهر
بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، واذا استفاد العقل^{١٥} شوقاً ما،
سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الاول ، لانّّه يشاق
الى الفعل^{١٦} كثيراً ، والى زين الاشياء التى رآها فى العقل، كالمرأة^{١٧} قد

(الف) - اما بعد - اذ قد بان ... - خ .

(ب) - السافل - خ .

(ج) - يعنى لا يمكن فى حقّه مرتبة يطلبها غير مرتبته امّا التى فوقها فلانّھا
مرتبة نارية وهو غير ممكن فى حقّه او يستحيل ان يصير المعلول قبل العلّة فى
التمام . واما التى دونها فلأن الشىء يستحيل ان ينتقل الى مرتبة دون مرتبته ، او
الأشياء لا تنتقل ولا تنقلب طبعاً الا ما هو خير له بالاضافة .

استحملت وجاءها (الف) المخاض توضع ما فى بطنها ، كذلك العقل اذا تصوّر بصورة الشوق، يشتااق الى ان يخرج الى الفعل، بما فيه من الصورة، ويحرص على ذلك حرصاً شديداً ، ويتمحّض فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسى ، والعقل اذا قبل الشوق^{١٨} سفلاً تصوّرت النفس منه .

فالنفس اذن^{١٩} هو عقل تصوّر بصورة الشوق ، غير ان النفس^{٢٠} ربّما اشتاقت شوقاً كلياً ، وربما اشتاقت شوقاً جزئياً ، فاذا اشتاقت شوقاً كلياً ، صوّرت الصور الكايّة فعلاً ودبّرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلى. واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التى هى صور لصورها الكلى ، زيّنتها وزادتها نقاوةً وحسناً ، واصبحت ما عرض فيها من خطأ ، ودبّرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها^{٢١} القريبة التى هى الأجرام السماوية ، فاذا صارت النفس فى الاشياء الجزئية ، لم تكن محصورة فيها. اعنى انّها لا تكون فى الجسم كأنّها محصورة فيه، بل يكون فيه^{٢٢} وخارجة منه وربّما كانت النفس فى جسم ، وربما كانت خارجة من الجسم. وذلك انها لمّا اشتاقت الى السلوك والى ان يظهر افاعيلها ، تحرّكت^{٢٣} فى العالم الاول اولاً ، ثمّ الى العالم الثانى ، ثمّ الى العالم الثالث، غير انّها وان تحرّكت وسلكت من عالمها الى ان يأتى العالم الثالث ، فان العقل لم يفارقها^{٢٤} ، وبه فعلت ما فعلت؛ غير ان النفس ان كانت فعلت فعاتها بالعقل، وان العقل لم يبرح مكانه الحال الشريف، وهو الذى فعل الأفاعيل الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس، وهو الذى فعل الخيرات فى هذا العالم الحسى، وهو الذى زين الاشياء بان صيّر الأشياء منها دائماً ، ومنها دائراً ، الا ان ذلك انما كان بتوسط النفس، وانما يفعل النفس افاعيلها به، لان العقل^{٢٥} انّيته دائمة، ففعله دائم. واما نفس سائر الحيوان^{٢٦} ، فما سلك منها سلوكاً خطاءً، فانها صارت فى اجسام السباع ، غير انّها لا تموت ولا تغنى اضطراباً ، وان القى^{٢٧} فى هذا العالم نوع آخر من انواع النفس، فانما هو من تلك الطبيعة الحية (ب).

(الف) - المخاض الوجع الذى للمرأة لوضع ما فى بطنها - خ .

(ب) - الحسية - خ ط .

وينبغى للشيء الكائن من الطبيعة الحيّة (الف) ان يكون حياً ايضاً، وان تكون علة حياة الشيء الذى صار اليه. وكذلك (ب) النفس النبات^{٢٨} كلها حيّة، فان الأنفس كلها انبعثت من بدو واحد، الا ان لكل واحد منها حياة يليق به ويلابمه، وكالها جواهر ليس باجرام ولا تقبل التجزئة .

وامّا نفس الانسان^{٢٩} فانّها ذات اجزاء ثلاثة : نباتيّة ، وحيوانيّة ، ونطقية، وهى مفارقة للبدن^{٣٠} عند انتقاصه وتحليله، غير ان النفس^{٣١} النقية الطاهرة التى لم تتدنّس ولا تتسخّ (ج) باوساخ البدن ، اذ افارقت عالم النّس ، فانّها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث ، واما التى قد اتّصلت بالبدن وخضعت له، (د) صارت كأنّها بدنيّة لِسِدّة انغماسها فى لذات البدن وشهواته، فانها اذا^{٣٢} فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد حتّى يلقى (هـ) عنها كلّ سخ وذنس علّق بها من البدن ، ثمّ حينئذ يرجع الى عالمها^{٣٣} الذى خرجت منه من غير ان يهلك^{٣٤} ويبيد ، كما ظنّ اناس (و) لأنّها متعلقة (ز) بيدئها وان بعدت منه وناعت ولم يمكن^{٣٥} ان

(الف) - الحسية - خ ط . (ب) - انفس - خ ط .

(ج) - ولا توسخ - خ ل . (د) - وصارت - خ ل .

(هـ) - ينقى - خ ل .

(و) - وهؤلاء جماعة من الملاحدة والدهريّة ، وطائفة من الطبيعيين والاطباء ممن لا اعتداء بهم فى الفلسفة ، ولا اعتماد عليهم فى العقليات ، ولا تصلّب بهم من الشريعة ، ذهبوا الى نفي المعاد واستحالة حشر النفوس والأجساد ، زعماء منهم : انّ الانسان اذا مات فات، وليس لها معاد كسائر الحيوان والنبات. قال افلاطن فى ابطال هذا الظن: نقول لمن يتخيّل ، ان الانسان اذا فارق هذا العالم بادّ ، وتلاشى، كما باد، ساير الحيوان ، انه لا شكّ ان القوى المجتمعة اذا تفترقت، يعود كل واحد منها الى جوهره كالمرّة السوداء الى الارض والبلغم الى الماء والدم الى الهواء والمرّة الصفراء الى النار، فلذلك باد المركّب وتلاشى، لكن لما وجدنا فى الانسان قوّة من الطبايع وهى القوة الناطقة التى لها التميز والتقدير فى الأشياء والفكرة

يهلك انسيّة من الإنسيّات، لانّها انسيّات حق لا تدثر ولا تهلك، كما قد قلنا مراراً. فأمّا ما كان ينبغى ان نذكره للذين لا يقبّاون الأشياء الا بقياس وبرهان، فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقّه وصدقه .

وامّا الأشياء التى ينبغى ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالأشياء الا بمباشرة الحس ، فنحن ذاكروها وجاعلوها مبتدياً قولنا من الشئ الذى قد اتّفق عليه الاولون والآخرون ، وذلك : ان الأولين قد اتّفقوا على ان النفس اذا صارت دنسة وانقادت للبدن فى شهواتها، حلّ عليها غضب من الله^{٣٦} ، فيحرص المرء عند ذلك ان يرجع من افعاله البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبدء بتضرع الى الله تعالى ويسأله ان يكفّر عنه سيئاته ويرضى عنه. وقد اتّفق على ذلك افاضل الناس وارادهم ، واتّفقوا ايضاً على ان يترحموا على موتاهم والماضين (الف) من اسلافهم ويستغفروا لهم، ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانّها لاتموت، لما كانت هذه عادتهم، ولما صارت كأنّها سنّة طبيعيّة لازمة مضطرّة . وقد ذكروا : ان كثيراً من الأنفس التى كانت فى هذه الابدان وخرجت منها ومضت الى عالمها، لا يزال مفيضة لمن استغاث لها . والدليل

→

والوهم وطلب العافية ، علمنا انّها ايضاً جوهرأ يعود اليه كعوده ساير القوى الى جواهرها .

(ز) - اى ترتبط فى الوجود بالوجود الالهى وما فيه تبعاً وعليها العناصر بواسطة المبادئ الآخر التى قد تبطل، واخصر البراهين على هذا ان ندعى ان النفس غير منطبقة فى انجسم ولا متعلّقة بالبدن فى الوجود بل ذات آلة به، فاذا خرج البدن ببقائه عن صلاحية ان يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها كما لا يضرّ ذات الشمس خروج المرأة بالتقدّم عن قبول نور الشمس وانعكاسه منها ولا ذات البخار خروج المنشار عن صلاحية كونه آلة، بل لا يزال ما فيه ببقاء البعد لوجودها الذى ممتنع البعد فضلاً عن العدم .

(الف) - لأنّ فى سؤال المغفرة والرحمة ينبغى ويليق لمن يكون باقياً دائماً ، لا لمن يكون بائداً فانياً .

على ذلك الهيا (الف) كل التي بنيت لها وسميت باسميها، فاذا اتاها (ب) المضطر، اغاثوه ولم يرجعوه خائباً ، فهذه (ج) وشبهه يدل^{٣٦} على ان النفس التي مضت من هذا العالم الى ذلك العالم، لم تمت ولم تهلك ، لكنّها حيّة بحياة باقية لا تبيد ولا تغنى .

كلام شبه (د) رمز^{٣٧}

فى النفس الكلية

انى^{٣٨} ربّما خلوت بنفسى (هـ) ، وخلعت بدنى جانباً ، وصرت كائى جوهر مجرد بلا بدنى (و) فاكون داخلاً فى ذاتى راجعاً اليها خارجاً من ساير الاشياء - سوائى فاكون العلم والعالم والمعلوم - جميعاً ، فارى فى ذاتى من الحسن والبهاء والضياء ، ما ابقى له متعجباً .

فاعلم انى جزء من اجزاء العالم الشريف الفاضل الالهى ذو حياة فعّالة ، فلما ايقنت بذلك ترقّينا (ز) بذاتى من ذلك العالم الى العالم الالهى ، فصرت

(الف) - الهيكل فى الأصل البناء العظيم والمشيّد . شرح حكمة الاشراق .

(ب) - استغاثها - خ .

(ج) - اى هذه الصدقات واعتقادهم انّها تصل اليها وكذلك المنامات الصادقة ، لانّ النفس اذا بلغت مبلغها فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب وخاطبتها الأنفس التى قد فارقت الأبدان .

(د) - يشبه رمزاً - خ ط .

(هـ) - اى: اعرضت عن غير نفسى، من الامور البدنيّة والمألوفات الجسمانيّة، وقطعت الجواهر الوهميّة والخياليّة .

(و) - بلا بدن - خ ط . بلا جسم - خ ط .

(ز) - رقيت بدنى، ترقيت بذاتى ... - خ ط . بذهنى - خ ل ط .

كأننى موضوع فيها^{٣٩} متعلق بها، فاكون فوق العالم العقلى كله (الف) فارى كأننى واقف فى ذلك الموقف الشريف الالهى، فارى هناك من النور والبهاء، مالا تقدر الألسن على صفته، ولا تعيه الاسماع، فاذا استغرقنى ذلك النور والبهاء، ولم اقل على احتماله، هبطت^{٤٠} الى عالم الفكرة، فاذا صرت فى عالم الفكرة، حجبت الفكرة^{٤١} عننى ذلك النور والبهاء، فابقى متعجباً، اننى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الالهى، وصرت فى موضع الفكرة، بعدان قويت نفسى على تحليق (ب) بدنها، والرجوع الى ذاتها، والترقى الى العالم العقلى، ثم^{٤٢} الى العالم الالهى، حتى صارت فى موضع البهاء والنور الذى هو علته كل نور وبهاء.

ومن العجب، اننى كيف رأيت نفسى ممتلية نوراً وهى فى البدن كهيئتها وهى غير خارجة منه، غير اننى لما اطلت الفكرة واجلت الرأى، وصرت كالمدبوه، ذكرت (ج) عند ذلك اخى ارقليطوس، فأنه امر بالطلب والبحث

(الف) - يدل على جواز بقاء النفوس الكاملة من مراتب النفوس والعقول الكلية وعروجها، الى أن تصير مشاهدة للمبدأ الأول، ويتأتى له قبول الفيض من الحق بدون واسطة اصلاً، كالأمر فى شأن العقل.

ومما يدل على هذا اقوى دلالة، قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: ما خلقتم للفناء، بل خلقتم للبقاء، وانما تنقلون من دار الى دار. وقوله: «الارض لا تأكل محل الايمان».

(ب) - تخليف - خ ط.

(ج) - فى مصباح الشريفة، قال على «عليه الصلاة والسلام»: اطلبوا العلم ولو بالصلاة، - ولو بالصين - خ - وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الرب عز وجل قال النبى «صلى الله عليه وآله وسلم»: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

وقيل: كان مكتوباً على بعض الهياكل المشيدة فى قديم الزمان. ما تزل كتاب من السماء الا وفيه: يا انسان اعرف نفسك تعرف ربك. وقريب من ذلك ما نقله الشيخ الرئيس من: ان الأوائل كانوا مكلفين بالخوض فى معرفة النفس لوحى

عن جوهر النفس الشريفة، والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الأعلى.
وقال انَّ من حرص ذلك وارتقى الى العالم الأعلى، جوزى^{٤٢} بأحسن
الجزاء اضطراباً، فلا ينبغي لاحد ان يفتر عن الطلب والحرص في الارتقاء الى
ذلك العالم وان تعب ونصب، فان امامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب .
وانما اراد بقوله هذا، تحريصاً على طلب الأشياء العقلية، لنجدها كما
كما ادراك (الف) .

فامّا انباز قلس، فقال : ان النفس انما كانت في المكان العالي الشريف،
فلما اخطأت^{٤٣} سقطت الى هذا العالم، وانما صار هو ايضاً الى هذا العالم
فراراً^{٤٤} من سخط الله تعالى، لا^{٤٥} (ب) لما انحدر «هذا العالم» صار غيائاً^{٤٥}
للانفس التي قد اختلطت عقولها (ج) فصار كالانسان المجنون، نادى الناس
بأعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه، ويصيروا الى عالمهم
الأول الشريف، وامرهم ان يستغفروا الله عز وجل، لينالوا بذلك الراحة
والنعمة التي كانوا فيها اولاً .

وقد^{٤٦} وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس في دعائه الناس الى مادي،
غير انه انما كلم الناس بالأمثال والاوابد، فامر ترك هذا العالم ورفضه
والرجوع الى الحق الاول .

→

مهبط عليهم ببعض الهياكل الالهية، يقول: يا انسان اعرف نفسك، تعرف ربك .
(الف) - يظهر من هذه الكلمات انَّ للارواح والنفوس كينونية سابقة على
عالم الارواح وعليها شواهد في الرواية منها ماروي محمد بن علي بن بابويه في كتاب
التوحيد : « انَّ روح المؤمن لأشدَّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها »
وقال عيسى بن مريم للحواريين : « اقول لكم الحق، انه لا يصعد الى السماء الا ما
نزل منها » اي لما كانت ناقصة لم يمكن ان يوجد اول وجودها الا كذلك سقطت اي
احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متصلة بالعالم المحسى .

(ب) - لأنه لما انحدر الى هذا ... - خ ل .

(ج) - عقولنا - خ ل .

واما افلاطن الشريف الالهى، فأنه قد وصف النفس، فقال فيها اشياء كثيرة حسنة، وذكر (الف) مواضع كثيرة، وكيف انحدرت النفس فصارت فى هذا العالم، وأنّها سترجع الى (ب) الحق الاول، وقد احسن فى صفة النفس فأنه وصفها بصفات صرفاً بها (ج) كأنّها نشاهدها عياناً ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف، غير انه ينبغي لنا ان نعلم أولاً، ان الفيلسوف اذا وصف النفس، فأنه لا يصفها بصفة واحدة فى كل موضع من المواضع التى ذكرها، لأنّه لو وصفها ولم يصفها الا بصفة واحدة، لكان السامع اذا سمع وصفه، علم رأى الفيلسوف، وأنّما اختلف وصفه فى النفس، لأنّه لم يستعمل الحس بصفات النفس، ولا رفض الحس فى جميع المواضع، وذم وازدرى (د) باتصال النفس بالجسد، لأن النفس أنما هى فى البدن^{٤٧} كأنّها محصورة كظيمة جداً لا نطق (هـ) بها.

ثمّ قال^{٤٨}: ان البدن للنفس أنما هو كالمغار (و) وقد وافقه على ذلك انبازقلس، غير أنّه سمى الصدى (ز) وانما عنى انبازقلس بالصدى هذا العالم بأسره.

ثمّ قال^{٤٩} افلاطن: ان الاطلاق (ح) من وثاقها، أنما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقى الى عالمها العلى.

وقال فى كتابه الذى يدعى فاذن: ان علّة هبوط النفس الى هذا العالم،

(الف) - وذكر فى مواضع كثيرة.

(ب) - الى عالمها الحق الاول ... - خ.

(ج) - ضربا بها - خ ل.

(د) - ازدريته اى حقّرتة.

(هـ) - لا ينطبق - خ. قال محمد بن على بن بابويه «قدس سرّه» فى كتاب

الاعتقادات: انّ الارواح فى الدنيا غريبة وفى الابدان مسجونة.

(و) - سيامچاه.

(ز) - الصدى = الطبع والخبث، يقال صدى الحديد اذا علاه الطبع والخبث.

(ح) - اطلاق النفس - خ ط.

انَّما هو^{٥٠} سقوط ريشها (الف) فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها (ب - ج) .
 وقال فى بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم ، لتعاقب
 وتجازى على خطاياها، ومنها ما هبط^{٥١} لعلَّة اخرى ، غير انَّه^{٥٢} اختصر
 قوله : بان ذمَّ هبوط النفس وسكنها فى هذه الاجسام . وانَّما ذكر هذا فى
 كتابه الذى يدعى تيمائوس، ثم ذكر افلاطن هذا العالم ومدحه، فقال : انَّه
 جوهر شريف سعيد ، وان النفس انَّما صارت فى هذا العالم من فعل البارى
 الخير، فان البارى لمَّا خلق هذا العالم، ارسل اليه النفس^{٥٣} وصيَّرها فيه،
 ليكون العالم حيًّا ذا عقل، لانه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيماً
 متقناً فى غاية الاتقان ان يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً ان يكون العالم ذا
 عقل وليس له نفس، فلهذه العلَّة ارسل البارى النفس الى هذا العالم واسكنها
 فيه، ثم ارسل انفسنا^{٥٤} ، فاسكنت فى ابداننا ، ليكون هذا العالم تاماً
 كاملاً ، ولئلا يكون دون^{٥٥} العالم العقلى فى التمام والكمال، لانه كان ينبغى
 ان يكون فى العالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وقد نقدر ان نستفيد^{٥٦} من هذا الفيلسوف اموراً شريفة فى الفحص عن
 النفس التى نحن فيها، وعن النفس الكلية حتى تعرف ماهى، ولأية علَّة
 انحدرت الى هذا ، اعنى البدن (د) واتَّصلت به ، وان نعام ما طبيعة هذا
 العالم ، واى شىء هو، وفى اى موضع يسكن فيه، وهل انحدرت النفس

(الف) - اراد بالريش العلم والمعرفة تشبيهاً للنفس بالطائر، وعلمها بالريش ، اذ
 به يصعد الى عالم الملكوت . وسقوط ريشها وخطاؤها، لانه الموجب لهبوطها .

(ب) - العقلى - خ ل .

(ج) - لا يبعد ان يكون سقوط الريش رمزاً عما فيها ممَّا بالقوَّة ، والارتياش
 عن خروجها من القوَّة الى الفعل الذى هو الحكمة فى هبوطها الى هذا العالم وتعلقها
 بالبدن، وكان آدم عليه السلام لانه اخطأ فى مسألة واحدة اجتهدية ، ولأجل هذا
 الخطاء وقع فيما وقع فيه .

(د) - الى هذا العالم، اعنى البدن - الى هذا، اعنى البدن - خ ل .

اليه، وانَّصَلت به طوعاً او كرهاً ، او بنوع آخر من الانواع . ونستفيد منه علماً آخر اشرف من علم النفس، وهو ان نعلم هل البارى، تعالى، خلق الأشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب، وهل كان جمعه بين النفس وبين هذا العالم وبين ابداننا بصواب ام ذلك غير صواب، فأنَّه قد اختلف الاوان فى ذلك، واكثروا فيه القول ، فنزيد ونبدء ونخبر عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف فى هذه الأشياء التى ذكرناها .

فنقول: ان افلاطن الشريف لمَّا رأى جل الفلاسفة قد اخطأوا فى وصفهم الانبيات ، وذلك أنَّهم لمَّا ارادوا معرفة الانبيات الخفية ، طلبوها فى هذا العالم الحسى ، وذلك أنَّهم رفضوا الأشياء العقلية واقبلوا على الحسى وحده، فارادوا ان ينالوا الحس جميع الأشياء الدائرة والدائمة الباقية، فلمَّا رآهم قد ضلُّوا عن الطريق الذى يؤدِّيهم الى الحق والرشد، واستولى عليهم الحس، رثى لهم (الف) من ذلك، وتفضَّل عليهم، وارشدهم الى الطريق الذى يؤدِّيهم الى حقايق الأشياء ففرق بين العقل والحس وبين طبيعة الانبيات الخفية وبين الأشياء المحسوسة ، وصيرَّ الانبيات الخفية دائمة لا تزول عن حالها، وصيرَّ الأشياء الحسية دائمة واقعة تحت الكون والفساد . فلمَّا فرغ من هذا التميز ، بدأ فقال : ان علَّة الانبيات (ب) الخفية التى لا اجرام

(الف) - اى : رحمهم .

(ب) - قوله : « فقال انَّ علَّة الانبيات ... » فيه تصريح بما اشتهر من فلاسفة الأقدمين : ان المؤثِّر فى الوجود هو المبدأ الاول، والفيض كلَّه من عنده، وهذه الوسائط كالاعتبارات والشروط التى لا بدَّ منها فى ان تصدر الكثرة عنه، تعالى، فلا دخل لها فى الابداد بل فى الاعداد، وقال بهمنيار : ليس لما بالقوَّة مدخلية فى افاضة الوجود اصلاً .

ويؤيِّده ما روى الصدوق ، رحمه الله، فى التوحيد عن عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام، قال : قال فى الربوبية العظمى والالهية الكبرى * : لا يكون الشئ من

←

لها والإنيات (الف) الحسية ذوات الأجرام واحدة، وهى الانية الاولى الحق (ب). فعنى بذلك البارى الخالق سبحانه. ثم قال : ان البارى الاول الذى هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الدائرة ، هو الخير (ج) المحض ، والخير لا يليق بشئ (د) من الأشياء الا به ، وكل ما كان فى العالم الاعلى والعالم الاسفل من خير، فليس ذلك من طباعها، لا من طباع الانيات العقلية، ولا من طباع الانيات الحسية الدائرة ، ولكنّها من طباع تلك الطبيعة العالية، وكل طبيعة عقلية وحسية منها - قادمة - بادمة - هكذا - فان الخير انما

→

شئ الا ذاته فيه ، ولا ينقل الشئ من جوهرية الى جوهرية اخرى، ولا ينقل الشئ من الوجود الى عدم ؟

(الف) - الأشياء - خ ل .

(ب) - اى بالانية الاولى الحق .

(ج) - اذ الخير ما ينشأ به كل شئ ، وما ينشأ به كل شئ بالحقيقة هو الوجود، فالخير بالحقيقة هو الوجود ، فالوجود الذى لا يقارنه عدم؛ لا عدم ذات ولا عدم كمال ذات، بل هو دائماً بالفعل اعنى البارى الاول جلّ ذكره، يكون خيراً محضاً، والخير لا يليق بشئ من الأشياء الا به، لأنّ كل شئ سواه بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته محتمل عدم، وما احتمل عدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئاً من عدم، ولأنّ ما عداه من الانيات فيه شوب شرية وعدم بقدر نقصان درجته عن درجة بارئته الذى هو التمام وفوق التمام ، فاطلاق الخير لا يليق بدونه . يقال خير ايضاً لما كان مفيداً لكمالات الأشياء وخيراتها ، والبارى الاول هو المبدأ لكل وجود والكل كمال وجود، فهو من هذه الجهة خير ايضاً .

(د) - لانه لما بين ان البارى الاول علة لوجود جميع الأشياء العقلية والحسية - فقد علم ان الوجود فى جميع الأشياء بالعرض وفيه سبحانه بالذات - وقد اطبقت الحكما ان كل ما يوجد فى شئ بالعرض، فهو فى شئ آخر بالذات، وذلك ان العارض فى الشئ اثر والأثر لا بد له من مؤثر، ويرفع الأمر فيه الى مؤثر لا يقبل اثرًا من غيره ، بل هو مؤثر فقط ، فالوجود ان ذاتى له ، لأنّه لم يقبله من غيره، ومنه فاض على جميع الأشياء التى دونه، فاذا كان الوجود فيه ذاتياً، فلا يليق الوجود

←

ينبت^{٥٦} (الف) من البارى فى العالمين، لأنَّه مبدع الاشياء ومنه تنبت الحياة والانفس (ب) الى هذا العالم، وانَّما يتمسك هذا العالم بتلك الحياة والانفس انتى صارت من العلو فى هذا العالم، وهى التى تزين هذا العالم لكيلا يتفرق فيفسد.

ثم^{٥٧} قال: ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة، وانَّما صور الهيولى طبيعة هى افضل واشرف من الهيولى، وهى النفس العقائىة. وانَّما صارت النفس تصوّر فى الهيولى بما فيها من قوّة العقل الشريف، وانما صار العقل مقويّاً للنفس على تصوير الهيولى من قبل الإنسيّة الأولى التى هى علّة ساير الانسيات العقائىة والنفسانية والهيولانية وساير الاشياء الطبيعىة، وانَّما صارت الأشياء الحسية حسنة بهيئة من اجل الفاعل الاول، غير ان ذلك الفعل انَّما هو بتوسط العقل والنفس.

ثم^{٥٨} قال: «ان الانسيّة الاولى الحق هى التى تفيض على العقل الحياة اولاً»، ثم على النفس ثم على الأشياء الطبيعىة وهو البارى الذى هو خير محض» وما احسن وما اصبوب^{٥٩} ما وصف هذا الفيلسوف البارى اذ قال: انه خالق العقل والنفس والطبيعة وساير الأشياء كلّها. غير انَّه لا ينبغى لسامع قول الفياسوف ان ينظر الى لفظه فيتوهم عليه^{٥٩} انه قال: ان البارى انَّما خلق الخلق فى زمان. فانَّه وان توهم ذلك عايه فى الفاظه وكلامه، فانَّه انما لفظ

→

والخير بشيء من الأشياء الا به.

(الف) - ينبعث - خ ل.

(ب) - فى هذا الكلام اشارة ان الحياة سارية منه تعالى فى جميع الموجودات، وانَّه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركباً الا وله نفس وحياة، والدليل على ذلك على ما ذكره بعض المحققين بعد تبين مقدماته: ان تصوّر الهيولى بالصور لا بد ان يكون امراً عقلياً، والعقل لا يفعل صورة فى الهيولى الا بواسطة النفس، لأنّ الأجرام كلّها سيالة متغيّرة متحركة بصورها وطبايعها، والمتحرك لا بد فيه من امر باق مستمر فيكون ذا جوهر نفسانى.

وقد استدل على ذلك ايضاً مؤلف الكتاب فى الميمر السابع.

بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين ، فانه انما اضطّر الاولون الى ذكر الزمان في بدو الخلق، لأنهم ارادوا وصف كون الاشياء ، فاضطّروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصف الخليقة التي لم يكن (الف) في زمان البتّة . وانما اضطّر الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليقة ، ليميزوا بين العلة الاولى العالية وبين العلة الثواني السفائية ، وذلك ان المرء اذا اراد ان ينسب عن العلة ويعرّفها ، اضطّر الى ذكر الزمان ، لانه لا بدّ (ب) العلة من ان يكون قبل محاولها، فيتوهم المتوهم ان القبلية هي الزمان ، وان كل فاعل انما يفعل فعله في زمان، فليس ذلك كذلك، اعنى انه ليس كل فاعل يفعل فعله في زمان، ولا كل علة هي قبل محاولها في زمان . فان اردت، ان تعلم هل المفعول (ج) زمانى ام لا ؟ فانظر الى الفاعل، فان كان تحت الزمان ، فالمفعول تحت الزمان لا محالة، وان كانت العلة زمانية، كان المفعول زمانياً ايضاً . فانفاعل والعلة يدّ لان على طبيعة المفعول والمعاول ، ان كان تحت الزمان وان لم يكن تحته .

(الف) - قال الامام في المباحث المشرقية : « قد عرفت ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له تقدم وتأخر ، وهما لا يوجدان الا للحركة اولاً وبالذات ولذى الحركة ثانياً وبالعرض ، واما الموجود الذى لا يكون حركة ولا في الحركة - ذى حركة - خ - فهو لا يكون في الزمان، بل ان اعتبر ثباته مع المتغيرات فتلك المعية هي الدهر ، وان اعتبر ثباته مع الامور الثابتة فتلك المعية هي السرمديّة . انتهى .
 چون انبياء بزبان قوم در مقام تقرير حقايق مأمورند ، در مقام تقرير معنويات وبيان افعال حق وملائكة مجرّده ، با الفاظ دالّة بزمان مثل ماضى ومستقبل مقصود خود را القاء نموده اند ، ولى عقل حكم كند كه افاعيل حق ووساطة فيض ، از زمان اسلاخ دارد ، ودر لسان ولايت فيز دلائلى برآن موجود است كه يعرفها العارف باساليب كالامهم وحقيقة مرامهم ، وليس عند ربك صباح ولا مساء .

(ب) - قيل ولعلّ لهذا الوجه وقعت الالفاظ الموهمة للزمان في كلام الشارع.

(ج) - المفعول - خ .

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثاني (الف) من كتاب اثولوجيا
[المسألة الأولى في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي
لأى الأشياء تذكر]

ان سأل سائل^{٦٠} فقال: ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي ، فصارت مع
تلك الجواهر العقلية ، فما الذى تقول، وما الذى تذكر (الف) ؟
قلنا : ان النفس (ب) اذا صارت فى ذلك المكان العقلي، انما تقول وترى
وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف ، الا ان الله لا يكون هناك شىء يضطررها
الى ان تفعل وتقول، انما ترى الأشياء التى هناك عياناً ، فلا تحتاج الى
ان تقول ولا الى ان تفعل، لأن فعلها لا يليق بذلك العالم، بل انما يليق بهذا العالم .
فان قال قائل : افتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلى ؟
قلنا : انما لا تذكر شيئاً مما كانت تتفكر فيه ههنا ، ولا تنفوه بشىء
مما نطق به ههنا، ولا بما تفلسفت (ج) . والدليل على ان ذلك كذلك ،

(الف) - اعلم ان الحكماء اختلفوا فى ان ادراك النفس الانسانية حقايق الاشياء
عند تجربتها واتصالها بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود كلها، اهو على سبيل الرشح؟
او على نهج العكس ؟ اى من جهة افاضة صور الاشياء على ذاتها، او على نهج مشاهدتها
فى ذات مبادئها ؟ ولكل من مذهبين وجوه دلائل ، وتحقيق الحق يطلب مما حققه
صدر ارباب الحكمة والمعرفة ومفيدنا صناعة الحكمة .

(ب) - اى : اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها .
(ج) - بل تستهين بهذه الاشياء وتأنف منها، وذلك : ان النفس اذا حصلت
منفردة بذاتها خالصة من كدرا الطبيعة وذويها، صار لها وجود آخر اشرف من الوجود
←

كونها في هذا العالم فأنّها متى كانت نقيّة صافية لا ترضى أن تنظر الى هذا العالم ولا الى شيء مما هو فيه ولا تذكر مما رأت مما سلف، لكنّها تلقى بصرها الى العالم الأعلى دائماً واليه تنظر واياه تطلب وتذكر، وكل فعل تفعله وكل معرفة تعرفها، فانما تضيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعلمه من ذلك العالم الشريف لا ينقلب منها فتحتاج الى أن تذكره أخيراً، بل هو في عقلها مرود^{٦١} مسلم (الف) لا تحتاج^{٦٢} الى أن تذكر، لأنه بين يديها دائم لا ينقلب، وانما ينقلب منها كل علم علمه من هذا العالم، فتحتاج الى أن تذكره، لأنّها لا تحرص (ب)

→

الانسانى، ومرتبة أعلى من مرتبة البشريّة، ومثل النفس في ذلك مثل الفرخ الذى تكون أولاً في البيضة فاذا استكمل بصورته، القى عنه قشوره، وتصور بصورة اخرى اشرف من الصورة الاولى . يؤيّد ذلك مارواه صاحب بصائر الدرجات فيها، باسناده عن مفضل بن عمر، عن ابي عبدالله عليه السلام، قال : « مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا اخرجت الجواهر منه، طرح الصندوق، ولم يعبأ به » قال : « ان الارواح لا تمازج البدن ، ولا تداخله ، انما هي كالكل للبدن محيطه » .

(الف) - فى بعض النسخ : بل هو فى عقلها مزود ... من الزاد والذخيرة - مدخر - وفى بعض النسخ : - مروّز - بمعنى المجرب

(ب) - من الأحوال التى كانت لها فى الطفوليّة والرضاع والتى كانت بعدها وبعدها تعدّ سعادة وتكره مفارقتها من شهوة الطعام والوقاع وشهوة الرياسة والجاه وهى آخر شهوات الدنيا ، بل تستحقّها ولا يتذكرها انفة منها وترفعاً عنها، واذا كانت هذه حالها وهى بعد متّصلة بالبدن فكيف الحال بالتجرّد المحض مع الاتصال بالحق . اقول : والدليل عليه، ان كل مجرّد لا سيّما الصور العقلية المحضة غير زمانية ، چه اين صور را نفس قبل از نزول باين عالم ادراك نمايد چه بعد از ورود در اين عالم واتصال بعالم تجرّد، اعم از اينكه نفس روحانية الحدوث باشد يا جسمانية الحدوث . گفته نشود كه كمالات حاصل در نفس بعد از نزول بمقام تجرّد از براى نفس حاصل ميشود بعد مالم تكن . جواب آنكه نفس بعد از ارتحال از اين عالم بعالم ←

على ضبطه ولا تريدان تراه دائماً . وأنما لا تحرص على ضبطه لأنَّه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشيء المستحيل وامساكه، وليس في العالم الأعلى جوهر مستحيل ولا علم مستحيل وإذا كان الأشياء هناك طاهرة بيّنة ثابتة دائمة على حال واحدة ، لم يكن للنفس حاجة الى ذكر شيء ، بل يرى الأشياء دائماً على ما وصفناه .

[المسألة الثانية ، ان كل معقول لتجرّده عن الزمان غير زمني]

ونقول : انَّ كل عالم كائن^{٦٣} في العالم الأعلى الواقع تحت الدهر ، لا يكون بزمان ، لانَّ الأشياء التي في ذلك العالم كَّونت بغير زمان، فذلك صارت النفس لا تكون بزمان، ولذلك صارت النفس تعلم الأشياء التي كانت تتفكّر فيها هي هنا ايضاً بغير زمان، ولا يحتاج ان تذكرها لأنَّها كالشيء الحاضر عندها، فالأشياء العلويّة والسفليّة حاضرة عند النفس لانغيب عنها اذا كانت في العالم الأعلى العقلي .

[المسألة الثالثة، في ان الأشياء العقليّة اثني في العالم الأعلى، ليست تحت الزمان،

ولا كَّونت شيء بعد شيء ، ولا تقبل التجزّي فلذلك لا تحتاج الى الذكر]

والحجّة في ذلك: الأشياء المعلومة فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعني من الانواع الى الاشخاص ولا من الصور الى الاجناس والكيلات صاعداً فاذا لم يكن الأشياء المعلومة في العالم الأعلى على هذه الصفة كانت كئُشها حاضرة ولا حاجة للنفس الى ذكرها لأنَّها تربها عياناً .

→

معقولات وارد ميشود واين اتصال واتحاد عبارتست از رفع حجب بين نفس وعالم اصلي خود .

ولا يخفى ان هذه المسألة من العويصات والذبّ عن الشبهة التي ذكرنا يحتاج الى تضيّع تام في الحكمة المتعالية .

فان قال^{٦٤} قائل: اما تجيز لكم هذه الصفة فى العقل وذلك ان الاشياء كلها فيه بالفعل معاً كذلك ولا يحتاج - ان تذكر - خ - الى تذكر شيئاً فيها لأنها عنه (الف) وفيه لا تجيز ذلك فى النفس، لأن الاشياء كلها ليست^{٦٥} فى النفس بالفعل (ب) معاً بل الشئ بعد الشئ فاذا كانت النفس بهذه الصفة ، فهى محتاجة الى الذكر كانت فى هذا العالم ام فى العالم الأعلى .

قلنا : وما الذى يمنع النفس اذا كانت فى العالم الأعلى من ان تعلم الشئ المعلوم دفعةً واحدة ، واحداً كان المعلوم او كثيراً، لا يمنعها عن ذلك شئ البتة ، لأنها مبسوبة - ذات عام مبسوبة، تعلم الشئ الواحد مبسوطاً كان او مركباً دفعةً واحدة ، مثل البصر فأنه يرى الوجه كأنه دفعةً واحدة ، والوجه مركب من اجزاء كثيرة والبصر مدركه وهو واحد غير كثير. كذلك النفس اذا رأت شيئاً مركباً كثير الاجزاء علمته كأنه دفعةً واحدة معاً جزء بعد جزء ، وانما تعلم الشئ المركب (ج) دفعةً واحدة معاً لأنها^{٦٦} تعلمه بلا زمان ، وانما تعلم الشئ بلا زمان، لانها فوق زمان، وانما صارت فوق الزمان،

(الف) - عنده ولا تجيز ذلك ... - خ ل .

(ب) - واعلم ان النفس باعتبار نفسيته لها وجود تدريجى وكمالات كذلك وباعتبار جهة تجردها التام فهى من العقول اللاحقة التى ترى الاشياء فى العقل وفى ذاتها معاً لاتحادها مع الصور العقلية التى تكون منشأ اتحادها مع العقل الفعال اورب نوعها .

(ج) - والمراد من المركب، مركب بحسب تحليل عقلى است نه مركب از اجزاء خارجيه كه ملاك معلوميّت را فاقدست وان سئلت الحق: مدرك در عقل نحوه وجود اشياست نه ماهيّات آنها، مگر بالعرض، چون مدرك بعلم حضورى وجود مجردست وملاك كليّت سعة واطلاق وجودى است باعتبار احاطه بمادون وانطباق سريانى به ماديّات ومجرّدات جزئيه از ناحيه خطوط شعاعيه معنوى بين عقل ومادون آن لأن بسيط الحقيقة كل الاشياء هذا بناء على ما حصله صدر الحكماء والعرفاء وان لم تبلغ اليه فلسفة القدماء .

لانّها علّة الزمان .

فان قال قائل : وما عنيتم ان تقولوا : اذا اخذت النفس فى قسمة الاشياء وشرحها، افليست انّما تقسم الشىء بعد الشىء ، وتعلم ان له اولاً و آخراً، فاذا علمته كذلك لم تعلمه دفعة واحدة .

قلنا: ان النفس اذا ارادت ان تقسم الشىء او تشرحه^{٦٧}، فانما تفعل ذلك فى العقل لا فى الوهم ، فاذا كانت القسمة فى العقل لم يكن هناك متفرقة، بل يكون هناك اشدّ منها توحّداً اذا كانت فى الوهم والحواس، فان العقل تقسم الشىء بغير زمان، ولم يكن الشىء المبسوط اول ولا آخر ، بل هو هو اول كلّ، لأنّ اوله يدرك آخره لانّه ليس بين اول القسمة و آخرها زمان يتوسط الاول والاخر منها (الف) .

فان قال قائل: افليس قد علمت النفس اذا قسمت الشىء^{٦٨} ان منه ماهو اول ومنه ماهو آخر .

قلنا: بلى، غير أنّها لا تعلمه بنوع زمان، بل انّما (ب) تعلمه بنوع شرح وترتيب. والدليل على ذلك، البصر اذا رأى شجرة^{٦٩}، تراها من اصلها الى فرعها دفعة واحدة ، يعلم اصلها قبل ان يعلم فرعها بنوع وترتيب وشرح ، لا بنوع زمان، لان البصر انّما رأى اصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة، فالبصر يعرف اول الشجرة و آخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا،

(الف) - جسم از آنجا که مرکبست وصورت آن للمادة است وخود صریح ذات ندارد، دارای ابعادست وملاك تفرق وجدائی جزء از جزء وكل از اجزاء مانع از آنستکه بالذات مدرك گردد ویا مدرك شود، ولى عقل چون صرف معناست بتمام ذات مدرك و مدرك واقع میشود .

(ب) - ولكل مجرد جهة ظهور وبطون كه منشأ اتصاف آن باولیت و آخریت وتقدم وتأخر واجمال وتفصيل وفرق وجمع میشود وبهسب ذات حکمی دارد و اعتبار سریان وظهور حکمی دیگر ، و دارای وجودی لنفسه ووجودی لدى المدرك است وله كینونة سابقة ووجود لاحق علیها .

فان (الف) كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اول الشيء وآخره بالترتيب لا بالزمان، والشيء الذى يعلم اوله وآخره بالترتيب لا بالزمان تعرف ذلك كله دفعة واحدة معاً .

فان قال قائل : ان كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمركب الكثير القشور دفعة واحدة ، فكيف^{٧٠} صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها اولاً وبعضها آخراً .

قلنا: ان قوة النفس^{٧١} واحدة مبسطة، وانما تتكثر قواها فى غيرها لا فى ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسطة فعلها فأنه واحد ايضاً ، والنفس وان كانت تفعل افعال كثيرة، لكنّها انما تفعلها كلها معاً ، وانما يتكثر افعالها ويتفرق فى الاشياء التى تقبل فعلها، فأنها لما كانت جسمانية متحركة، لم تقو ان تقبل افعال النفس كلها معاً، لكنّها قبلها قبولاً متحركاً، فكثره الافاعيل اذاً فى الاشياء لا فى النفس .

[خاتمة المسألة فى المعرفة ، وكيف يعرف العقل ذاته]

ونقول : انَّ العقل واقف على حال واحدة لا ينتقل من شيء الى شيء ، ولا حاجة لا بالرجوع الى غير ذاته فى علم الشيء ، بل هو قائم ثابت الذات على حاله وفعله، فان الشيء الذى^{٧٢} يريد علمه، فيكون كأنه هوى له، وذلك انّه يتصوّر بصورة المعلوم والمنظور اليه، فاذا تصور العقل بصورة المعلوم والمنظور اليه، صار مثله بالفعل، واذا صار العقل مثل المعلوم بالفعل، كان حينئذ - هو هو - بالقوة لا بالفعل، وانما يكون العقل هو ماهو بالفعل ، اذا لم يلق بصره على الشيء الذى يريد علمه، فأنه حينئذ يكون هو ماهو بالفعل .
فان قال قائل : ان العقل اذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء ، فلا محالة انّه فارغ خال من كل شيء ، وهذا محال، لأنّ من شأن العقل ان

(الف) احساس غير ادراك بصرى است، ادراك ومشاهدة حضورى بصرى بعد از انفعال وفعل لازم هرا حساسى است واين احساس مقدمه ادراك است وشىء تا بخيال منتقل نشود مدرك نگرود .

يعقل دائماً ، فان كان يعقل دائماً فأنه لا محالة^{٧٣} يلقى بصره على الأشياء دائماً ، فلا يكون هو ماهو بالفعل (الف) ابداً ، وهذا قبيح جداً .

[شروع في الإتحاد]

قلنا : العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً ، فإذا عقل ذاته - فقد عقل الأشياء كلها ، فان كان هذا هكذا ، قلنا : ان العقل اذا رأى ذاته ، فقد رأى الأشياء كلها ، فيكون هو ماهو بالفعل ، لأنه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره ، فيكون قد احاط بجميع الأشياء التي دونه ، فاذا القى بصره^{٧٤} على الأشياء كان محاطاً به ، وكان هو ماهو بالقوة لا بالفعل كما قلنا ايضاً .

[تتممة المسألة]

فان قال قائل : ان القى العقل بصره مرة على ذاته مرة ، على الأشياء ، وكان هذا فعله ، فلا محالة اذن أنه مستحيل ، وقد قلنا فيما سلف ان العقل لا يستحيل بشيء من انواع الإستحالة ايضاً .

قلنا : هو وان كان^{٧٥} يلقى بصره على ذاته مرة ، وعلى الأشياء مرة ، فأنه انما يفعل ذلك في اماكن مختلفة ، وذلك انه اذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه الا على ذاته فقط ، واذا كان في غير عالمه ، اي : في العالم الحسي ، فأنه يلقى بصره مرة على الأشياء ومرة على ذاته فقط ، وانما صار ذلك لحال البدن الذي صار فيه يتوسط النفس ، فاذا كان مشوباً بالبدن جداً القى بصره على الأشياء ، واذا تخلص (ب) قليلاً القى بصره على ذاته فقط ، فالعقل لا يستحيل ولا يميل من حال الى حال الا بالجهة التي قلنا .

اما النفس ، فأنها يستحيل اذا ارادت علم الأشياء ؛ وذلك انما يلقى بصرها على الأشياء لحركتها المائلة^{٧٦} ، وانما صارت النفس كذلك ، لأنها موضوعة في افق العالم العقلي ، وانما صارت لها حركة مائلة ، لأنها اذا ارادت

علم شيء ، القت بصرها اليه ، ثم رجعت الى ذاتها ، وانما^{٧٧} صار ذات حركة ، لانّها انّما تتحرّك على شيء ساكن ثابت (الف) لا يتحرك ، وهو العقل ، فلمّا صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة ، لم يكن بدّ من ان تكون النفس متحركة ، والا^{٧٨} لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً ، وهكذا يكون ساير الأشياء . وذلك^{٧٩} ان الشيء اذا كان محمولاً على شيء ساكن ، كان المحمول متحرّكاً ، والا لكانت الحامل والمحمول شيئاً واحداً ، وهذا محال^{٨٠} ، غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي ، كان حركتها الى الإستواء اكثر منها الى الميل ، واذا كانت في العالم السفلي ، كانت حركتها الى الميل اكثر منها الى الإستواء .

فان قال قائل : ان العقل^{٨١} يتحرّك ايضاً ، غير أنّه يتحرّك منه واليه ، فان كان يتحرك ، فلا محالة أنّه يستحيل .

قلنا : أنّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد عام عاقته ، وهي العلة الاولى ، فانّه حينئذ يتحرك ، غير أنّه وان تحرك ، فانّما يتحرك حركة مستوية . فان^{٨٢} لجّ احد فقال : ان العقل يتحرك ايضاً عندئذ الاشياء ، وذلك أنّه يلقي بصره على الاشياء ، واللقاء حركة - ما - .

قلنا : ان العقل وان تحرك ، فاما ان يكون منه اليه ، واما ان يتحرّك منه الى الأشياء ، فبأي الحركتين تحرك ، فحركته مستوية غاية الإستواء لا ميل فيها ، والحركة المستوية التي فسى غاية الإستواء يكاد يكون شبيهه السكون ، وهذه الحركة ليست استحالة ، لانّها لا تبرح من ذاتها ولا تزيج عن حالها ، فان كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانّه غير مستحيل ، وهو

(الف) - وانه لا يمكن تحرك النفس نحو العقل الا بالحركة الذاتية التي تنبعث من جهة كونها عقلاً بالقوة ولا يمكن تبدل قوّتها الى الفعلية الا من جهة حصول التغير في ذاتها باعتبار كونها نفس القوة وهذا انما يتأتى اذا اعتقدنا بحدوثها وكونها قبل صيرورتها عقلاً بالفعل خيالاً بالفعل وعقلاً بالقوة وانها تكون في مرتبة العقل الهولاني مادة الصور ، والصور تكون من كمالاتها الاولى لا الثانوية ، لأن العرض لا يصير ملاك تحصيل الجوهر ولا يكون بصرأ معنوياً له .

ثابت قائم ساکن کما قلنا ایضاً ، وانما صار اذا القی بصره علی ذاته وعلی
الأشیاء لا يتحرّك ، لان فيه جميع الاشياء ، والأشیاء وهو شیء واحد، کما
قلنا مراراً.

[المسألة الرابعة فی النفس وانها اذا كانت فی العالم العقلي

الأعلى ، توحّدت بالعقل]

واما النفس، فانها اذا كانت فی العالم العقلي، لم يستحيل ایضاً ، لانها
تكون هناك صافية نقيّة لا يشوبها شیء من الأشياء الجسمانیّة ، فتعلم
الأشیاء التي دونها علماً حقّاً . وذلك ان النفس اذا كانت فی العالم العقلي ،
فانها يتوحّد (الف) بالعقل^{۸۳}، وليس بينها وبين العقل شیء متوسطّ "البتّة".
وكذلك اذا خرجت (ب) النفس من هذا العالم (ج) وصارت فی ذلك العالم

(الف) - تتحدّد - خ ل .

(ب) - حرکت - خ ل . یرید بیان احکام النفس بما هی عقل ومتحد معه فی
القوسین الصعودی والنزولی چون نفس قبل از تنزّل در عالم ماده وطبیعت عین عقل
است وتمايز نفوس باعتبار وجود در عقل بجهات فاعلیه است ومنشأ تکثر جهات
فاعلی است، ونفس باعتبار اتحاد با عقل محکوم باحکام عقل است ودر صعود وجود
واتحاد با عقل وصورت تمامی وغایت اصلی خود از یاب آنکه از ناحیه حرکات
جبلّی وجوهري متحد با عقل شده است واز ماده بکلّی رفع ید نموده تمام احکام و
آثار عقل بر آن مترتب است ولی مادامی که با ماده باعتبار وجود نازل سروکار
دارد متحرک است بجانب اصل خود لذا بعد از طی درجات برزخ واتصال بعقل
چه بسا از جمیع مراتب عقول عبور نموده ودر مقامی مقدّم بر عقول قرار گرفته و
کلّیه عقول طولیه وعرضیه تحت سیطره آن قرار گیرند واز ابعاد وجود نفس
محسوب شوند .

بنا بر مبنای مؤلّف عظیم، هیچ نفسی از موطن عقول تجاوز نمی نماید ونهایت
وجود نفس عقل مدبّر وفاعل مابه الوجود واتحاد با آن میباشد ودارای مقامی برتر
از عقل نمیشود. اگر در کلام متألّهان از حکما فناء در توحید ذکر شود، مراد فناء

الاعلى، سالكت الى العقل والتزمته، فاذا التزمته فوحدت به من غير ان تهلك ذاتها، بل يكون ابين واصفى وازكى، لانها حينئذ هي والعقل يكونان شيئاً واحداً او اثنين كنوع ونوع^{۸۴} فاذا كانت النفس على هذه الحالة، لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه، بل تكون غير مستحيلة في عالمها. وذلك انهما تعلم ذاتها، وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل، وانما صارت كذلك، لانها تصير هي المعقول والعاقل، وانما صارت كذلك، لشدة اتصالها بالعقل وتوحيدها به حتى كانها وهو شيء واحد^{۸۵} فاذا فارقت النفس العقل وابست ان تتصل به وان تكون هي وهو واحداً واشتاقت الى ان تنفرد بنفسها، وان تكون هي والعقل واثنين لا واحداً، ثم اطلعت الى هذا العالم،

[المسألة الخامسة في الذكر ومن أين بدؤه والله يشوق الأشياء

الى المكان الذي هو فيه]

والقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل، استفادت الذكر حينئذ، وصارت ذات ذكر. فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط الى هيهنا، وان ذكرت هذا العالم السفلي وانحطت من ذلك العالم الشريف غير انها اما ان تنحط الى الاجرام السماوية فبقى (الف) هناك (ب)، واما ان تنحط الى

→

علمي است نه عيني .

در نزد اولياء محمديين واهلبيت طاهرين او - عليه وعليهم السلام - و موحدان تابعان آنها كه به تبع آنان سالك طريق باطنند، آخرين منزل فناء در احديت است و بقاء بآن مقام و مرتبه و ثيل بأعلى مقامات تفريد و توحيد و فناء جهت امكاني بالكلية به نحوی كه شامل خود فنا نیز شود، كه تا سالك بمقام فناء عن الفنائين نرسد خود را بيند نه حق را، كه :

تا تو در فكر خودی، حق را بخود پوشیده‌ئی

با چنین كُفري، ز كُفر ما، گجا داری خبر

(الف) - فتبقى - خ ل .

(ب) - هاهنا . بايد توجه داشت كه نفس دارای مراتب و درجات از

←

العالم الارضى ، فان انحطت الى الاجرام السماوية ، فانّها لا تذكر الا تلك

→

وجودست ، قبل از تحقق بوجود مادی و نفسی، دارای وجود و تحقق بل که کینونت در عقل رب النوع وجود خودست، این وجود همان وجود عقل است نه نفس، ولى تحقق آن بکون عقلی علت تنزل اوست بوجود دنیوی و نفس بعد از ورود در عالم حس ذاتاً بطرف عقل توجه دارد تا بوجود عقلی متحوّل شود و بعد از تحقق در عقل دارای صعود و نزول است و نفوس کمال بوجود عقلی از وسایط مستغنی و خود باعتبار توجه بمادون منشأ فیض و ممرّ ظهور وجود از مبدأ حقّند و در هر عالمی دارای حکمی میباشند کما نذکره مفصلاً انشاء الله .

يجب ان يعلم ان درك مطالب هذه الميمر لا سيّما ما ذكره فى كيفية الاتحاد واتصاف النفس بالوهم والتذكّر وعدم اتصافها بهما فى النشأة العقلية من الغوامض التى قل من يهتدى اليها سبيلاً .

باید دانست که نفسیت نفس و اتصاف آن به توهم و ذکر تعقل و تخیل در نشأت بعد از دنیا باقی است و جمیع قوای باطنی نفس از ماده تجرّد دارند، لذا بقا اختصاص به جهت تعقل ندارد و عدم اتصاف بقوای جزئی اختصاص بوجود عقلی نفس قبل از هبوط دارد نه صعود و عروج .

و نیز باید توجه داشت که بین اتحاد نفس با صور عقلی و عقل فعّال یا رب النوع که مستفاد از ظواهر کلام مؤلف و شیخ و دیگر قدما و متأخران از حکما و اتحاد بمشرب صدر المتألّهین فرق بسیارست ، اتحاد بمشرب ملاصدرا چه در قوس صعود و چه در نزول دارای معنائی اشمخ و بطونى غامض است و بین المشربین فرقان عظیم و اعلم ان للعقل الفعّال وجوداً فى نفسه و وجوداً للنفس، والاتحاد انما یکون باعتبار وجود العقل للنفس اذا ماتجاوز النفس عن حدّ العقل وان الحكماء یأبون عن التفوه به، لأنهم لا یعلمون للنفس وجوداً اقوى من العقل - چون قائلند که آخرین مرحله تکامل نفس تحقق در مرتبه عقل است بوجود ضمنی و تبعی یا وجودی در رتبه عقل على عکس النزول لأنه لا تکرار فى التجلی . ولى صدرالحکما برهان اقامه نموده است بر آنکه نفوس کمال از مقام عقل مدبّر نفوس تجاوز نموده و پاره‌ئی ←

الاجرام السماوية فقط وتتشبه بها، وكذلك اذا انحطّت الى هذا العالم الأرضي، تشبّهت به ولم تذكر غيره .

[المسألة السادسة في الذكر والمعرفة والتوهّم]

وذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الاشياء، تشبّهت به، اى بذلك الشيء الذي ذكرته، لأن التذكر^{٨٦} اما ان يكون التعقل، واما ان يكون التوهّم، والوهم (الف) ليس له ذات ثابت قائم على حالة واحدة، ولكنها تكون على حال الأشياء التي تراها، ارضية كانت ام سماوية ؟ الا انه على نحو ماترى الاشياء الأرضي و (ب) السمائي، فعلى قدر ذلك يستحيل فيصير مثله .

[المسألة السابعة في ان الأشياء كلها في الوهم ، غير انها بنوع ثانٍ لا بنوع اول]

وانما صار الوهم يتشبه بالأشياء السماوية والأرضية ، لانها كلها فيه، غير انها فيه بنوع ثانٍ لا بنوع اول. فلذلك لا يقدر على ان يتشبه بالأشياء السماوية والأرضية تشبهاً تاماً . وانما صار الوهم لا يقوى على ان يتشبه بصور الأشياء تشبهاً تاماً ، لأنه متوسط موضوع بين العقل والحس، فتمثل اليها جميعاً ولا يحفظ احدهما دون الآخر حفظاً يقينياً، ولا مخلص لاحدهما دون الآخر .

فقد بان، ان النفس اذا ذكرت شيئاً واحداً من الأشياء ، تشبّهت به (ج) وصارت مثله، شريفاً كان ذلك الشيء ام ذليلاً^{٨٧} فنريد الآن ان نرجع الى

→

ازآنها در مقام علت جميع عقول قرار مى گیرند ، ناچار نفس در مقام مرور از عقول با هر عقلی بتمام وجود متحد شود وعقل مورد اتحاد بوجود للنفس، متحد شود .

(الف) - والتوهّم - خ ل .

(ب) - او - ام - خ ل .

(ج) - للزوم الاتحاد بين المدرك والمدرك والتماثل بين المدرك بالذات

والمدرك بالعرض ، ولأن الأشياء بحقايقها تحصل في المدرك لا بأشباحها .

ما كنا فيه :

[المسألة الثامنة في ان النفس اذا كانت في العالم العقلي انما

تري الخير المحض بالفعل]

فنقول : ان النفس اذا كانت في العالم الأعلى، اشتاقت الى الخير المحض الاول، و«الخير الاول» انما يأتيها الخير الاول^{٨٨} بتوسط العقل ، بل هو الذي يأتيها، وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط (الف) به شيء ولا يحجب شيء (ب)، ولا يمنعه مانع (ج) ان يسلك حيث شاء . فاذا اراد النفس ايّاها ولم يمنعه مانع من ذلك - جرمانياً كان او روحانياً - ، وذلك انّه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشيء الاخير بتوسط ما يليه^{٨٩} فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلي واشتاقت الى بعض ما فيه، فانها يكون من ذلك الشيء على قدر ذكرها ايّاه او توهّمها له ، فالنفس ، انما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم ، لانّها لا تشتاق اليه حتى يتوهّمه ، وقد قلنا ان الوهم هو الذكر .

[المسألة التاسعة في ان الجواهر الفاضلة ليس من شأنها الذكر ، وفي الذكر و

ما هو وكيف هو وفي العقل ، وان المعرفة هناك ذوا الجهل،

والجهل فخر للعقل هناك]

فان^{٩٠} قال قائل: ان كانت النفس يتوهّم هذا العالم قبل ان ترده ، فلا محالة انّها تتوهّمه ايضاً بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى ، فان كانت تتوهّمه فانّها لا محالة تذكره ، وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلي لا تتذكر شيئاً من هذا البتة .

(الف) - اي لا يعرفه شيء معرفة تامّة ، ولا علم بشيء به ، ولا خير عنده منه الا

من جهة حاجته اليه ، وفيض ذلك عليه .

(ج) - اي ان يفيض على ما شاء .

(ب) - تمام وجه التعلّق .

[المسألة العاشرة بيان كيفية علم العقل واثه يحيط بما دونه ولا يعلم

مافوقه بالا حاطة التامة]

قلنا: ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم قبل ان تصير فيه، لكنّها (الف) تتوهم بوهيم اعلى، وهذا العقل (ب) انّما هو جهل (ج) لا معرفة، غبر ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة. وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم، فان ذكرت الاشياء التى هناك، لم ينحطّ الى ههنا، لأنّ ذكر تلك الاشياء الشريفة، يمنعها من ان ينحدر الى ههنا، وان ذكرت العالم السفلى انحطّت من العالم الشريف، الا ان ذلك يكون بجهة وجهة. وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علّته، وهى العلة الاولى القصوى، ولا يعرفها معرفة تامة (د)، لأنّه لو عرفها معرفة تامة، لكان هو فوقها وعلة لها، ومحال ان يكون الشئ فوق علّته، وعلة لعلته، وذلك انه يكون المعلول علة لعلته، والعلة معاولة لمعاولها، وهذا قبيح جداً، فالعقل يجهل ماتحتة من الاشياء كما قلنا قبل، لأنّه لا يحتاج الى معرفتها لأنّها وهو علّتها، وجهل العقل ليس عدم المعرفة، بل هو المعرفة التامة القصوى، وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء

(الف) - اى لكنّ النفس تدرك هذا العالم بادراك عقلى .

(ب) - اى هذا الضرب من الادراك الذى سمى وهماً عقلياً .

(ج) - بهذا العالم بنفسه وشخصه .

(د) - لا يعلمها الا شيئاً من حالها غير انّيّتها، وانّما عرف انّيّتها من اجل انه يرى الفيض دائماً عليه وضوحاً، وكذلك شأن كل مقام ومرتبة، فالأسفل من هذه المقامات أبداً لا يحيط بما فوقه بل يجهله. فالنفس لا علم لها بالعقل، وكذا الطبيعة لا علم لها بالنفس الا من جهة حاجتها اليها وفيض تلك عليها، وتعرف حقيقة ذلك من حال النفس، لأنّها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على امر ما قبلها هى فى تلك الحركة اذا تاهت ما تطلب، وكما أنّما اعطيت شيئاً، فاخذته من غير ان تعلم صورة من اعطاها وكيف اعطاها اكثر من انّها طلبت واعطيت .

بأنفسها، بل هو فوق ذلك وافضل واعلى، لأنه علتها، فمعرفة الاشياء بأنفسها عند العقل جهل، لأنها ليست معرفة شديدة صحيحة ولا تامة . فلذلك قلنا: ان العقل يجهل الاشياء التى تحته، نعى بذلك أنه يعرف الاشياء التى تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها، ولا حاجة له الى معرفتها، لأنه علّة فيها (الف) معلولاتها كلها، فاذا كانت فيه، لم يحتج الى معرفتها، وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذى ذكرنا آنفاً، ولا تحتاج الى معرفة شىء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلّة الاولى، لأنّهما فوقها، فان كان هكذا رجعنا فقلنا:

[النفس لا تتذكر شيئاً مما علمته ولا تقبل الآثار حين مفارقتها هذا]

العالم ورجوعها الى العالم الأعلى العقلى]

ان النفس اذا فارقت هذا العالم ، وصارت فى العالم العقلى ، لم تتذكر شيئاً مما علمته، ولا سيّما اذا كان العلم الذى اكتسبته دنيّاً ، بل تحرص على رفض (ب) جميع الأشياء التى نالت من هذا العالم^{٩١} والا اضطرت ان تكون هناك ايضاً تقبل الآثار التى كانت تقبلها ههنا، وهذا قبيح جداً ان تكون النفس تقبل آثار هذا العالم وهى فى العالم الاعلى، لأنّها ان قبلت تلك الآثار

(الف) - چون عقل بعلم حضورى بعلى خود به اندازه وجود خود، نه بقدر وجود علت خود وبمعلولات خود به نحو أعلى و اتمّ ، وعلى نحو السعة والاطلاق عالمت و چون معلول را در مرتبه وجود خود بعين وجود خود مشاهده نماید، علم بمعلول غير علم بوجود خود كه علت است نميباشد و وجود خاص معلول، علم در مرتبه متأخر از وجود علت است ناچار اين علم تابع وفرع است و ظل و وجه است - ولا حاجة الى معرفتها - چون علم عقل بمعايير خود به نحو اكتساب و ارتسام و امرى خارج از ذات علت نمى باشد تا اكتساب آن منشأ كمال و حصول فعاليت و رسيدن از قوه بفعل باشد .

(ب) - رفع - خ ل .

فانما تقبلها في وهما ، واذا توهمها تشبهت بها كما قلنا آنفاً ، والنفس لا تشبه بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلى ، لانه يازمها من ذلك ان تكون في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلى ، وهذا قبيح جداً . فقد بان وصحَّ كيفة النفس وحالها عند ورودها العالم العقلى ورجوعها اليه ، وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية الدائرة الدنيئة .

وبان ايضاً بالآراء المقنعة والمقاييس الشافية ، حال العقل وكيف يذكر او كيف (الف) يتوهم ، وهل يحتاج الى الوهم والمعرفة والاشياء المعروفة والمتوهمة على مبالغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى^{٩٢} فنريداً الآن ان نذكر العلّة التي لها وقعت الاسامي المختلفة على النفس ، ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم الذات

[هن هذا الموضع الى آخر الميمر الثالث يذكر كيفية انقسام النفس

ويبين ان النفس ليست بجرم]

فينبغي ان يعلم هل يتجزى النفس ام لا تتجزى ؟ فان كانت تتجزى ، فهل تتجزى بذاتها ام بعرض ؟ وكذلك اذا كانت (ب) لا تتجزى ، افبذاتها لا تتجزى ام بعرض ؟ .

فنقول: ان النفس تتجزى بعرض ، وذلك انّها اذا كانت في الجسم ، قبلت التجزية بتجزى الجسم ؟ كقولك: ان الجزء المفكر ، غير الجزء البهيمى ، وجزئها الشهوانى غير جزئها الفضى . وانما نعى الجزء ههنا جزء الجسم الذى يكون فيه قوّة النفس المفكرة والجزء الذى يكون فيه قوّة الشهوة والجزء الذى يكون فيه قوّة الغضب ، فالنفس انما تقبل التجزية بعرض لا بذاتها ، اى يتجزى الجسم الذى هو فيه فامّا هي نفسها (ج) فلا تقبل التجزية البتة .

(الف) - وكيف يذكر وكيف يتوهم ... - خ ل .

(ب) - وكذلك ايضاً اذا كانت ... - ل .

(ج) - هي بعينها ... - خ ل

فاذا قلنا : ان النفس لا تتجزى ، فأنك نقول ذلك بقول مرسل ذاتي ، واذا قلنا : ان النفس تقبل التجزئة ، فأنك نقول ذلك بقول مضاف عرضي^{٩٢} ، لأنها أنما تكون متجزئة اذا هي صارت في الاجسام ، وذلك انا اذا راينا طبيعة الأجسام تحتاج الى النفس لتكون حيّة ، والجسم يحتاج الى النفس^{٩٣} فتكون منبثة^{٩٤} في جميع اجزائه . قلنا : ان النفس متجزئة ، وأنك نغنى بذلك أنها في كل جزء من اجزاء الجسم ، لأنها يتجزى بتجزى الجسم (الف) .

والدليل على ان ذلك كذلك ، اعضاء البدن ، وذلك ان كل عضو حساس من اعضاء البدن ، أنما يكون حساساً دائماً اذا كانت قوّة النفس فيه ، فاذا كانت قوّة النفس الحساسة في جميع الاعضاء ذوات الحس ، قيل لتلك القوّة أنها تتجزى بتجزى الاعضاء التي هي فيها ، وقوّة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء ، لكنها في كل عضو تامة كاملة ، وليست متجزئة كتجزى (ب) الاعضاء ، وأنك تتجزى بتجزى الاعضاء ، كما وصفنا ويّسّر مراراً .

فان^{٩٤} قال قائل : ان النفس لا تتجزى في حاس اللمس فقط ، واما في ساير الحواس فأنها تتجزى .

قلنا : ان النفس تتجزى في حاس اللمس وفي ساير الحواس ، لأنها ابدان ، والنفس في الابدان . فالنفس اذا تتجزى بتجزى الحسايس كلها اضطراراً على النوع الذي ذكرنا آنفاً ، غير أنها اقل تجزياً في اللمس منها في ساير الحسايس (ج) . وكذلك قوّة النفس^{٩٥} النباتيّة (د) وقوّتها الشهوانيّة الكاينة في الكبد ، والقوّة التي في القلب وهي الغضب اقل تجزياً ، وهذه القوى ليست مثل قوى الحسايس ، لكنها على نوع آخر ، وذلك ان قوى الحسايس هي اجزاء (هـ) بعد هذه القوى ، فلذلك صارت أشدّ تجسّماً . واما القوّة

(الف) - الأجسام ... - خ ل . (ب) - بتجزى - خ ل .

(ج) - الحواس - خ ل . (د) - النامية - خ ل .

(هـ) - اخيراً - خ ل .

النباتية (الف) والشهوانية فاعل تجسماً .

والدليل على ذلك، أنّها لا تفعل أفاعيلها بآلات البدن، لأن الآلة تمنعها من أن تفعل أفاعيلها في جميع البدن، وتحول بينه وبين ذلك . فقد بان إذاً ، أن القوّة النفس القابلة للتجزية غير قوّتها التي لا تقبل التجزئة ، وهذه القوى لا تمتزج ، فتكون واحدة، بل كل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير أن تقترن بعضها من بعض (ب) ، فقوّة النفس على ضربين :

أحدهما تتجزى بتجزى الجسم ، مثل القوّة النامية والقوة التي هي شهوانية ، فإنّهما منبثّان في ساير الجسم من النباتات والقوى المتجزية بتجزى الجسم تجمعها قوّة أخرى أيضاً (ج) ارفع وأعلى ، فقد يمكن إذاً أن تكون قوّة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوّة التي فوقها النى لا تتجزى ، وهى اقوى القوى المتجزية مثل الحسايس، فإنّها قوّة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانية ، وكلّها تجمعها قوّة واحدة هى اقوى الحواس، وهى تَرُدُّ عليها بتوسط الحسايس، وهى قوّة لا تتجزى، لأنّها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيّتها ، ولذلك صارت الحسايس كلّها تنتهى إليها، فتعرف الأشياء التى تؤدى اليه (د) الحسايس وتميّزها معاً من غير أن تنفعل أو تقبل الآثار الأشياء المحسوسة ، فلذلك صارت هذه القوّة تعرف الأشياء المحسوسة وتميّزها معاً فى دفعة واحدة .

وينبغى أن يعلم هل لهذه القوى التى ذكرناها ولساير قوى النفس مواضع فى البدن تكون فيها، أو ليس لها مواضع البتة .

فنقول^{٩٦} : أن لكل قوّة من النفس موضعاً معاوفاً من مواضع البدن تكون فيه، لا، لأنّها تحتاج الى الموضع لثباتها وقوامها ، لكنّها تحتاج اليه لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ (هـ) لقبول ذلك الفعل، والنفس هى التى صيرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها، لأنّها إنّما تهيّئ العضو بالهيئة التى تريد

(الف) - والنامية - خ ل . (ب) - ببعض - خ ل .

(ج) - قوّة أخرى أيضاً وارفع منها ... - خ ل .

(د) - إليها ... - خ ل (هـ) - المهيّئ - خ ل .

ان يظهر فعلها منه، فاذا هیأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها، اظهرت قوتها من ذلك العضو، وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الاعضاء، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هی مركبة منها، بل هی مبسطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاءً دائماً، وذلك انّها فیها بنوع بسيط لا بنوع ترکیب، فلما صارت النفس تعطى الابدان القوى (الف) نسب تلك (ب) القوى

(الف) - القوى ونسب تلك ... - خ .

(ب) - واعلم ان من كلام هذا العظيم يظهر انه يقول ببساطة النفس بما هی نفس وصورة نوعية درحالتی كه نفس باعتبار آنكه صورت نوعیة مقوم مادة بدنی وملاك تعصّل آن ومنشأ تنوع آنست، مركب است نه بسيط، لذا به تجزى بدن بالذات متجزى است نه بالعرض، چه آنكه نفس در ابتدای وجود، عین مواد و اجسام است، و هر صورت نوعیهی باید بالذات با ماده خود متحد الوجود باشد، مگر آنكه صورت باعتبار تحصیل تجرّد تدریجاً از ماده منسلخ شود، در این صورت بدن نیست تا بحث شود در بساطت و ترکیب و قبول تجزى و تقدر و غیر اینها از احکام و آثار مختصّه بروی .

والدلیل على الاتحاد المحمل لآته يقتضى الاتحاد الوجودی، لأن الانسان هو الجسم النامی الحساس المتحرك بالاراده والمدرک للکلیات .

فان قيل : نفس بالذات مجرّد از ماده وبحسب اصل وجود مجرّد عقلائی است، گوئیم : آنچه ذاتاً از ماده مجردست، عقل است نه نفس، ونسبت آن بکلیه ابدان متساوی است و مجرد بالذات ببدن ملتبجی نمیشود و بماده پناه نمی برد، و محلّ اعراض و لوازم غریبه واقع نمیشود، و چون بالذات قسط خود را از فیض حق استیفا نموده، از ماده متأثر نمی گردد، و تأثر از اجسام دلالت نماید بر وجود ماده قابله در ذات نفس، و قبول صور متجدّد و تأثر از حواس و مبادی تأثیر، دلالت دارد بر مادی بودن آن و هف ولا مخلص عن هذه الاشکالات والمضائق سوى الاعتقاد بقبول النفس الحرکة التدریجی باعتبار وجودها العنصری و قبولها التکامل شیئاً فشیئاً الى ان تحول ذاتها و تیسرت امرها للاتصال بالملکوت والاتصاف بالتجرّد البرزخی

انيها، لانّها علّة لها، وصفات المعلول اخرى ان ينسب الى العلّة منها الى المعلول، لا سبباً اذا كانت شريفة تليق بالعلّة اكثر ممّا تليق بالمعلول، ونرجع الى ما كنّا فيه .

[تنبيهات على تجرّد النفس الى آخر هذا الميمر]

فنقول^{٩٧}: انّه ان لم يكن كل قوّة من قوى النفس فى مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلّها فى غير مكان، لم يكن بينها وبين ان يكون داخل البدن او خارجاً منه فرق البتّة، فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغيير (الف) له، وهذا قبيح، ويعرض من هذا ايضاً انا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانيّة اذا صارت قوى النفس ليست فى مكان .

فان^{٩٨} قال قائل: ان بعض قوى النفس فى مكان، اى لها اعضاء معلومة يظهر منها، وبعضها ليس فى مكان .

قلنا: ان كان ذلك كذلك، لم يكن النفس كما قلنا، لكن بعضها يكون فينا، وبعضها ليس فينا، وهذا قبيح جداً .

→

اولاً وقبل التجرّد العقلى بعد طى درجات العوالم البرزخى والمثالى .
واما قوله : « النفس تعطى الابدان القوى ... » فكلام مجمل، چون قواى نفس قبل از حصول تعقّل حاصل ميشوند ، چون صورت نفسى به تدريج درجات ثباتى و حيوانى را پيموده و وارد مقام انسانى ميشود وبه تجرّد عقلى ميرسد ، واين همان قول بحدوث آلاى قبل صاحب آلت وقواست . فالمعير الى ما حصله صدرالحكما لانه اتقن هذه المسألة وحققها كمال الاتقان والتحقيق فى الدورة الحكمة والمعرفة .
بايد توجه داشت كه صفات معلول بجهت اطلاق بعلى منتسب است نه باحاط تقييد ، نفس در عالم ماده عين قوا وبدان ظاهرى وباطنى است و در مقام رجوع بآخرت جميع قواى ظاهرى بقواى باطنى او رجوع نمايند و كليه قواى باطنى او باقى ومحشورند و با نفس متحد مى باشند .

(الف) - لا تغيير - خ ل.

ونقول^{٩٩} بقول مستقصى: انَّه ليس جزء من اجزاء النفس فى مكان البتة ، كانت النفس داخلة فى البدن او خارجة منه، وذلك ان المكان يحيط بانْشئ الذى فيه ويحصره، وانَّما يحيط المكان بشئ جسمانى، وكل شئ يحصره المكان ويحيط به فهو جسم ، والنفس ليست بجسم، ولا قواها باجسام، فليست اذن فى مكان، لأن المكان لا يحيط بالشئ الذى لا جسم له ولا يحصره .

وانَّما قلنا: ان القوى (الف) النفس فى اماكن معاومة من البدن، نريد بذلك ان كل قوَّة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن ، الا ان تلك القوَّة فى ذلك العضو لا كالجرم فى المكان، لكنَّها فيه بانَّها يظهر فعلها منه، وهيئة الجرم فى المكان على غير الهيئة التى تكون النفس فى البدن، وذلك انَّ الكل من الجرم لا يكون فى المكان الذى يكون فيه الجزء . فاما النفس فكلَّيتها (ب) حيث جزويتها(ج)، والنفس تحيط بالمكان، والمكان لا يحيط بها، لانَّها عاثة له، والمعاول لا يحيط بالعلة ، بل العلة تحيط بالمعاول .

ونقول^{١٠٠}: انَّه ليست النفس فى البدن كما يكون الشئ فى الظرف ، لانَّها لو كانت كذلك، لكان البدن غير ذى نفس، وذلك انَّه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الظرف بما فيه، لزم من ذلك ان يكون النفس ممَّا يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الظرف، ولكان بعض النفس يضمحل كما يضمحل بعض الماء الذى ينشفه الظرف ، وهذا قبيح جداً ، وليست النفس فى البدن كالجرم فى المكان على ما قلنا آنفاً ، وذلك ان المكان الحق المحض ، ليس هو بجرم بل هو لا جرم، فان كان المكان لا جرمًا والنفس ليست بجرم، فلا حاجة للنفس الى المكان، والمكان هو هى، لان الكل اوسع من الجزء وهو محيط وحاصر له .

فان قال قائل: لابد^{١٠١} من ان يقول ان النفس فى البدن كالشئ فى المكان.

(الف) - قوى النفس - خ ط .

(ب) - فكلَّتها - خ ل .

(ج) - جزؤها - خ ل .

قلنا : ان المكان هو صحيفة الجرم الخارجة القصوى ، وان كانت النفس فى المكان وانما تكون فى تلك الصحيفة فقط ، فيبقى ساير البدن ليست النفس فيه ، وهذا ايضا قبيح جداً . وقد يعرض من قول القائل ان النفس فى البدن كالشئ فى المكان اشياء اخر قبيحة محالة .

اولها : ان المكان يحرك الشئ الذى فيه لا الشئ فى المكان هو الذى يحرك المكان ، فلو كانت النفس فى البدن كالشئ فى المكان لكان البدن علة حركة النفس ، وليس ذلك كذلك ، بل النفس هى علة حركة البدن ، والشئ ذو المكان اذا رفع المكان ارتفع الشئ ايضا ، ولم يثبت البتة ، فلو ان النفس فى البدن كالشئ فى المكان لكان (الف) اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت النفس وفسدت ، ولم يثبت ، وليست النفس كذلك ، بل اذا رفع البدن وفسد كانت النفس اشد ثباتاً واطهر منها اذا كانت فى البدن .

فان قال قائل : ان كان المكان انما هو بعد ما ، وليس بالصحيفة الخارجة القصوى ، فالنفس فى البدن كانتها فى بعد ما .

قلنا^{١٠١} : ان كان المكان بعداً ما فبالحرى ان لا تكون النفس فى البدن كالشئ فى المكان ، وذلك ان البعد انما هو فراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشئ الذى فيه البدن هو الفراغ ، فيكون النفس اذن فى الشئ الفراغ الذى فيه البدن لا فى البدن بعينه ، وهذا قبيح جداً .

وليست^{١٠٢} النفس ايضا فى البدن كالشئ المحمول ، وذلك ان الشئ المحمول انما هو اثر من آثار الحامل مثل اللون والشكل ، فانهما اثر الجرم الحامل لهما ، والآثار لا تفارق حواملها الا بفساد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او يتخلل بتحلل البدن^{١٠٣} وليست النفس فى البدن كالجزء فى الكل ، لان النفس ليست بجزء البدن (ب) .

فان قال قائل : ان النفس جزء لحي كلة ، فهو فى البدن كالجزء فى الكل . قلنا : انه لا يخلوا اما ان تكون النفس فى البدن اذا صارت فيه كالجزء

فى الكل اما مثل ما يكون الشراب فى ظرف الشراب واما ظرف الشراب بعينه، وقد قلنا انَّها ليست فى البدن مثل ما يكون الشئ فى الظرف، وبيَّنا كيف لا يكون ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه، لان الشئ لا يكون موضوعاً لنفسه . فليست النفس اذن فى البدن كالجُزء فى الكل^{١٠٤} وليست ايضاً فى البدن كالكل^{١٠٥} فى الأجزاء، فانَّه قبيح جداً، ان يقال: ان النفس هى الكل^{١٠٦} والبدن اجزاؤها .

وليست النفس^{١٠٥} مثل الصورة فى الهيولى، وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس فى البدن كذلك، بل هى مفارقة للبدن بغير فساد، والهيولى ايضاً قبل الصورة وليس البدن قبل النفس ، وذلك ان النفس هى التى تجعل الصورة فى الهيولى او هى التى تصوِّر فى الهيولى وهى التى تجسِّم الهيولى ، فان كان النفس هى التى تصوِّر الهيولى وهى التى تجسِّمها، فلامحالة انَّها ليست فى البدن كالصورة فى الهيولى، لانَّ العلة لا تكون فى المعلول كالشئءالمحمول والا لكانت اثراً للمعلول ، وهذا قبيح جداً. لانَّ المعلول هو الأثر والعلة هى المؤثر ، والعلة فى المعلول كالفاعل المؤثر والمفعول (الف) فى العلة كالمفعول المتأثر؛ فقد بان وصحَّ ان النفس فى البدن ليست على شئء من الانواع الذى ذكرنا وبيَّنا بحجج مقنعة مستقصاة .

(الف) - المعلول - خ ط. درنحوه تقدم بدن برنفس وتقدم نفس بریدن من دون ان يلزم حدوث التلة قبل ذیها، بحثى دقیق وعمیق است، ونیز درنحوه ظهورنفس در بدن وسریان آن در بدن وتقوم آن به نفس ، مواضع اباحت وتحقیقها يحتاج الى بيان مقدمات طریقة الذیل والابحات وقد اشرنا الى لمحة منها وقرنا حق القول فى حواشينا على المقدمة القیصرى فان فیها ما یشفى العلیل - ج ش - .

بسم الله الرحمن الرحيم

الميمر الثالث من كتاب انولوجيا

[اثبات تجرد النفس وابطال زعم من قال بتجسيم النفوس الانسانية]

واذ قدّمنا (الف) ما وجب تقديمه من القول على العقل والنفس الكلية (ب) والنفس الناطقة والنفس البهيمية والنفس النامية والطبيعة ، ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالى مجرى الطبيعة .

فنقول الآن (ج) على ايضاح ماهية جوهر النفس^{١٠٦} ، ونبدء بذكر مقالة الجرميين الذين ظنوا بخسارتهم ، ان النفس ايتلاف اتفاق الجرم واتّحاد اجزائه، ونكشف عن (د) رحوض حجّتهم فى ذلك، ونظهر قبيح (هـ) مايجرى اليه مذهبهم، فانّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام ، وتركوا الانفس والجواهر الروحانية معرّاة من كل قوّة .

فنقول^{١٠٧} : ان افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانية، وهذه

(الف) - قد بينّا ما وجب تقديمه - تحقيقه - م ل .

(ب) - هى الملك الاعظم الحامل للعرش الرئيس على جملة الحملة والمدبّرات

للماديات .

(ج) - اى فنشرع الآن فى القول .

(د) - رحوض - خ ل . الرحوض الزلل والعتار ومحض الحجة بطلت .

(هـ) - قبيح - خ ل .

القوى تفعل الأفاعيل العجيبة .

والدليل^{١٠٨} على ذلك ما نحن قائلون انشاء الله تعالى، ان لكل جرم كميةً وكيفيةً، والكمية غير الكيفية، وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كميةً (الف)، وقد اقر^{١٠٩} بذلك الجرميون ، فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كميةً، فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وكيف يمكن ان تكون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكم^{١١٠} (ب) اذا كان كل جرم واقعا تحت الكمية (ج) فان كان الكيفية ليست بواقعة تحت الكمية وكان كل جرم واقعا تحت الكمية فالكيفية ليست بجرم، وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم ان^{١١١} الاشياء اجرام .

ونقول (د) ايضاً كما قلنا : ان لكل جرم وكل جثة اذا جُرئت او اختل منها قدر ما لم يبق على حالها الاولى من العظم والكمية، ويبقى الكيفيات على حالها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء، لأن^{١١٢} الكيفية فى جزء الجرم كهيئتها (هـ) فى الجرم (و) كحلاوة العسل، فان الحلاوة التى فى الرطل من العسل هى الحلاوة التى فى نصف رطل بعينها لا ينتقص حلاوة العسل بنقصان كميته، وليست كميةً رطل من العسل كالكمية التى فى نصف رطل منه، فان كانت الحلاوة لا ينتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم ، وكذلك يكون ساير الكيفيات كلها .

ونقول^{١١٣} : انه لو كانت القوى اجراماً ، لكانت القوى الشديدة ذوات جثث عظام، ولكانت القوى الضعاف ذوات جثث لطاف، فاما الآن فانه ربما رايناها على خلاف هذه الصفة ، وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة وكانت القوة شديدة ، فان كان هذا هكذا .

قلنا : انه لا ينبغي لنا ان نضيف القوة الى عظم الجثة بل الى شيء آخر لا جثة له ولا عظم، ونقول : ان كان هبولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرمانياً بزعمهم، فانما صارت تفعل افاعيل مختلفة بالكيفيات التى فيها،

(الف) - بلا - خ ل . (ب) - و - ظ .

(ج) - وان - خ ل . (د) - فنقول - خ .

(هـ) - كيفيتها - خ ل . (و) - اى كله .

فانَّهم لم يعلموا ان الاشياء التى صارت فى الهيولى انَّما هى كلمات فواعل ليست هيولانيَّة ولا جرمانيَّة .

[القول بان النفس هى الاخلاط الأربعة، او الدم، لانه اشرفها

منسوب الى بعض الطبيعيين وان النفس ليست بجرم]

فان قالوا : ان الحى اذا ما برد دمه وانفشت (الف) الريح الغريزية التى فيه، هلك ولم يبق، فان كانت النفس جوهرأ غير جوهر الدم والريح وسائر الاخلاط التى فى البدن، ثم عديمها البدن لما مات الحى اذا كانت النفس غير هذه الاخلاط .

قلنا : ان الاشياء التى تقيم (ب) الحى ليست هى الاخلاط البدنيَّة فقط، لكن هى اشياء اخر غيرها ايضا فقد يحتاج الحى اليها فى قوامه وثباته، وانما هذه الاشياء بمنزلة الهيولى للبدن تأخذها النفس وتهيئوها على صورة البدن، لان البدن سيَّال، فلو لا ان النفس تمدَّ جوهر البدن بهذه الاخلاط، لما ثبت الحى كثير شىء (ج) فاذا فنت (د) هذه العناصر، ولم تجد النفس عنصراً تمدَّ به البدن، فعند ذلك يهلك الحى وتفسد، والاخلاط انَّما هى علَّة هيولانيَّة للحى، والنفس علَّة فاعلية .

والدليل على ذلك، انَّا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزيَّة، ولا يمكن ان يكون حى من الحيوان غير ذى نفس البتة، فليست النفس اذاً بجرم .

ونقول^{١١٠} : ان كانت النفس جرماً، فلا بُدَّ لها من ان ينفذ فى سائر البدن وتمزج (ك) به، كما تمزج الأجرام اذا اتَّصل بعضها ببعض. وانَّما يحتاج

(الف) - اى خرجت . (ب) - تضم - خ ل .

(ج) - اى كثير زمان .

(د) - ان الحمى اذا ما برد ... وفشت - خ ل .

(ك) - تمترج به - خ ط .

النفس ان ينفذ فسى جميع البدن، لينال (الف) الاعضاء كلها من قوتها، فان كانت النفس تمتزج بالبدن كامتزج بعض الاجرام ببعض ، لم يكن النفس نفساً بالفعل . وذلك، لان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت ، لم يبق واحد منها على حالها الاولى بالفعل ، لكنّها يكون فى الشىء بالقوة ، فذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم يكن نفساً بالفعل، بل انما يكون بالقوة فقط فيكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك الحلاوة اذا امتزج بالمرارة ، فان كان هذا هكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله، فذلك النفس اذا امتزجت بالبدن ، فاذا لم تبق على حالها الاولى، لم تكن نفساً .

ونقول^{١١١} : ان الجرم اذا امتزج بجرم آخر ، احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول ، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ، والنفس اذا صارت الى البدن ، لم يحتج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول ، ولذلك اذا فارقت النفس البدن، لم يأخذ البدن مكاناً اقل من مكانه الاول، لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه .

ونقول ايضاً: اذا صار الجرم فى الجرم وامتزجا، كبرت جثتهما وعظمت، والنفس اذا صارت فى البدن، لم يكبر جثة البدن، بل اخرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل، والدليل على ذلك : ان النفس اذا فارقت البدن، انتفخ وعظم، غير انّه عظم فاسد، فليست النفس اذا بجرم .

ونقول : ان الجرم اذا امتزج بالجرم ، فانه لا ينفذ بالجرم كله، لانه لا يقطع جميع اجزاء الجرم ، والنفس تقطع التقطيع الى مالا نهاية .

فان لجّوا ، وقالوا : ان الفضائل كلها جسمانية ذوات جثث ، سالناهم وقلنا لهم : اخبرونا كيف تنال النفس الفضائل وساير الاشياء المعنوية، ابانتها دائمة لا تبید ولا تفنى ، او بانّها واقعة تحت التكون والفساد ؟ !

فان قالوا : ان النفس انما تنال الفضائل ، لانه دائمة لا تبید، كانوا قد افسروا بما حجدوا من ذلك . وان قالوا : ان النفس تنال الفضائل بانّها واقعة تحت التكون والفساد، قلنا لهم : فمن المكون لها ، ومن اى العناصر تكونها،

ونسألهم عن المكون ايضاً ادائم هو، ام واقع تحت الكون والفساد؟ فان قالوا: انَّه واقع تحت الكون والفساد، سألناهم عن ذلك ليكون ايضاً، اذا لم هو ام واقع تحت الكون والفساد؟ وهذا الى مالا نهاية له، فان قالوا: انَّه دائم لا يفسد، فقد حادوا عن قولهم بان الاشياء كلَّها اجرام، فنقول: ان كانت الفضائل دائمة لا يفسد كالصور المساحيَّة، فلا محالة انَّها ليست باجرام، فان لم يكن اجراماً ، لم يكن ما فيها (الف) والعالم (ب) بها اجراماً اضطراراً .

فنقول: ان كان الجرميَّون انَّما صيَّروا النفس فى حيِّز الاجرام لانهم رأوا الاجرام تفعل وتؤثر آثاراً مختلفة، وذلك انَّها تُسخِّن وتُبرد وتُيبِّس وترطب، فظنَّوا ان النفس جرم ايضاً لانها تفعل افعال مختلفة وتؤثر آثاراً عجيبة ، فلتعلموا انَّهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وبأى القوى يفعل وانَّها انَّما يفعل بالقوى اتى (ج) فيها التى ليست بجرميَّة .

فان ١١٢ لجوا: وقالوا: بل انَّما يفعل الاجرام افعالها بانفسها لا بشيء آخر فيها غيرها، قلنا: وان جَوَزنا لكم ذلك ، فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيِّز النفس اعنى التسخين والتبريد وما اشبه ذلك ، بل من حيِّز النفس المعرفة والفكرة والعلم والشوق والتعهد والتدبير المحكم (د) ، فهذه القوى واشباحها جوهر غير جوهر الاجسام .

فامَّا الجرميَّون ١١٣، فانَّهم نقلوا اقوى الجواهر الروحانية الى الاجرام، وتركوا الجواهر الروحانيَّة خالوا معرَّة من كل قوَّة ، فان كان هذا هكذا، وكان الجرم ينفذ فى الجرم كلَّه ، فانَّه ينفذ فى الاجزاء ولا يتناهى، وهذا

(الف) - منها - خ ل . (ب) - والقائم - خ ل .

(ج) - والعلة اما ان تكون من سنخ النفوس المجردة وهى لمجرد قطع توجهها عن الصور العلمية القائمة بها يبطل المعلول ويرجع الى عدمها الذاتى واما ان تكون من قبيل العقول الطولية المقوَّمة لمعاليلها والمعلول من جهة مقهوريته واشهاره تحت سطوات نور العلة يكون فى فناء دائمي ذاتى - جلال - .

(د) - والتدبُّر والحكم - خ ل .

باطل ، لأنَّه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية (الف) بالفعل ، فان لم يكن ذلك ، فان الجرم لا ينفذ في الجرم كلَّه ، والنفس تنفذ في البدن كله ، وفي جميع اجزائه لا يحتاج في نفاذها في الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلها قطعاً قطعاً جزوياً ، بل بقطعها قطعاً كلياً ، اى يحيط بجميع اجزاء الجرم لأنَّها علَّة الجرم ، والعلَّة اكبر من المعلوم ، ولن يحتاج الى ان يقطع معلولها بنوع المعلوم (ب) بل بنوع آخر أعلى واشرف .

فان قالوا : ان الروح الغريزي الطبيعي لمَّا صار في الأسطقس البارد وسقى (ج) في البرد ولفظ صار نفساً .

قلنا : ان هذا محال قبيح جداً ، وذلك ان كثيراً من الحيوان يغلب عليه الأسطقس الحار ، وله مع ذلك نفس من غير ان يكون قد صارت في خواص البرودة .

وان^{١١٤} قالوا : ان الطبيعة قبل النفس ، وأنَّما تكون النفس من قبل اتصال الطبائع الخارجة .

قلنا : انَّه يعرض من قولكم : هذا امر قبيح جداً ، عند ذوى الالباب ، وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلَّة لها ، لزمكم من ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلَّة له ، وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة ، وهذا قبيح جداً ، وذلك انهم جعلوا الأفضل دون الأدنى ، وجعلوا الاعم بعد الاخص ، وهذا محال غير ممكن ، بل العقل قبل الاشياء المبدعة كلَّها ثمَّ النفس ، ثمَّ الطبيعة ، وكلَّها

(الف) - لأنَّه لا يمكن ان يكون الأجزاء - ح - غير متناهية - خ ل .

(ب) - يظهر من كلام الشيخ التحرير انَّه يعتقد بتجرّد جميع القوى الغيبية للنفس الانساني وان التجرّد عنده - رض - لا ينحصر في التجرّد العقلاني وان هذا الشيخ المتألَّه العظيم قائل بالاشباح المعلّقة والمجردات البرزخية بحسب الصعود والنزول والاولى عبارة عن البرازخ اللاحقة والثانية هي العوالم المثالية الواقعة بعد العقول المتكافئة وتبعه في الدورة الاسلاميّة صدر اعظم الحكماء قائدنا ومفيد الحكمة المتعالية وانَّه قد احبى مثارب هذا الشيخ الكبير - قدس سرهما - جلال - .

(ج) - وتبقى - خ ل .

سالك (الف) سفلاً كان الشيء ادنى واخس^{١١٥} ، وكلّما سلك علواً كان الشيء افضل واعم^{١١٦} .

فان لجئوا وقالوا : ان العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة ، لزم من قولهم : ان يكون الآله تبارك وتعالى بعد العقل واقعاً تحت الكون والفساد عالماً بعرض، وذلك محال، لأنّه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقاً، امكن ان يكون لا نفس ولا عقل ولا اله، وهذا محال قبيح جداً .

[بيان ترتيب العلل والمعالييل وكيفية صدور الكثرة عن الواحد الحق]

فامّا نحن - فنقول : ان الله عز وجل علّة للعقل، والعقل علة للنفس ، والنفس علّة للطبيعة^{١١٥} والطبيعة علة للاكوان الجزويّة كلها، غير أنّه وان كانت الاشياء بعضها علّة لبعض، فان الله تعالى علّة لجميعها كلّها ، غير أنّه علة لبعضها بغير توسط وهو الذي جعل العلة كما قلنا فيما سلف^{١١٦} . والدليل على ذلك ما نحن ذاكرون انشاء الله، ان الشيء بالقوّة لا يكون شيئاً بالفعل الا ان يكون بالفعل شيء آخر يخرج به الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل، لان القوة لا تقدر على ان يصير الى الفعل من ذاتها ، لأنّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل، فأين يلقى القوة بصرها ، وأنّى تأتي .

فاما^{١١٧} الشيء الكائن بالفعل فلأنّه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوة الى الفعل ، فإنّه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج، فتخرج تلك القوة الى الفعل، ويبقى هو دائماً على حالة واحدة، لأنّه لا حاجة الى ان يصير الى شيء آخر، اذ هو ماهو بالفعل ، واذا اراد ان يخرج الشيء (ب) من القوة الى الفعل ، لم

(الف) - وفي كتاب اخوان الصفاء وعلان الوفاء : ان الطبيعة دون مرتبة النفس الكلية وفوق الهولي والصورة، عندنا لافرق بين الطبيعة والصورة النوعية في الانواع الهولائية ومبدأ آثار درانواع متحصّلة همان صورت نوعيه است كه باعتبار مبدئيّت آن جهت حرکات ذاتيّه منبعثه از ذوات انواع، بأن طبيعت اطلاق کرده اند .

(ب) - لأن العالي لا يربد السافل ولا ينظر اليه الا بتبع ذاته، وان المجرّد لا يحرك المادّة لغرض عايدة اليه وانه في التحريك والاجادة اما ان ينظر الى ذاته

يحتج الى ان ينظر من ذاته الى خارج، بل انما ينظر الى ذاته، فيخرج الشيء من القوة الى الفعل . فان كان هذا هكذا ، قلنا :

ان انشىء^{١١٨} الكائن بالفعل ، افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم ، والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعية الاجرام ، لانه هو ماهو بالفعل دائماً فالعقل والنفس قبل الطبيعة^{١١٩} غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ماهى بالفعل فانها معاوله من العقل لا بعقل (الف) ما يخرج الى الفعل، والعقل وان كان هو ماهو بالفعل فانه معاول من العلة الاولى، لانه انما هو يفيض على النفس صورة^{١٢٠} بالقوة التى صارت^{١٢١} فيه من العلة الاولى، وهى الانسية الاولى، غير انه^{١٢٢} وان كانت النفس فى الهيولى تفعل ، والعقل يفعل فى النفس ، فانما تفعل النفس فى الهيولى الصورة، ويفعل العقل فى النفس الصورة ايضاً . فاما البارى^{١٢٣} عز وجل فانه يحدث انبيات الاشياء وصورها ، غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط ، وبعضها بتوسط ، وانما يحدث انبيات الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقاً ، بل هو الفعل المحض ، فاذا فعل ، فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة . واما العقل ، فانه وان كان العقل هو ماهو بالفعل ، فانه لما كان من فوقه شيء آخر نالته قوة ذلك الشيء ، ومن اجل ذلك يحرص العقل على ان يتشبه بالفعل الاول الذى هو فعل محض ، فاذا اراد فعلاً فانما ينظر الى ماهو فوقه فيفعل فعله غاية فى النقاوة ، وكذلك النفس وان كانت هي ماهى بالفعل ، فانها لما صار العقل فوقها نالها شيء من قوته (ب) ، فاذا فعلت فانما ينظر الى العقل ويفعل مايفعل ، فاما الفاعل الاول هو فعل محض ، فانه انما يفعل فعله وهو ينظر الى ذاته لا الى خارج منه ، لانه ليس خارجاً منه شيء آخر^{١٢٤} هو اعلى منه ولا ادنى . فقد (ج) بان اذن وصح ان العقل قبل النفس ، والنفس

→

مطلقا واما ان ينظر الى ذاته باعتبار اتصاله بالمبدأ القيوم ويفيض على السافل تشبهاً بالجواد الكريم الفيض المطلق .

(الف) - لا تفعل - خ ط . (ب) - فوقه . (ج) - وقد - خ ل .

قبل الطبيعة ، وان الطبيعة قبل الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد ، وان
الفاعل الاول قبل الأشياء كلها، والله مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداء الشيء
واتمامه فرق ولا فصل البتة .

فان كان هذا هكذا ، رجعنا وقلنا : ان كان النفس^{١٢٥} هي ماهي بالفعل
لا بالقوة ، فلا يمكن ان يكون مسرة بالقوة ومسرة بالفعل ، والجرم قد يكون مرة
جرماً بالقوة ، ومرة جرماً بالفعل ، فليست النفس اذن بروح غريزي ولا جرم
البتة .

[في ان النفس غير ايتلاف الجسم والله ليست بمزاج]

فقد بان وصح^ك مما ذكرنا ، ان النفس ليست بجرم ، وقد ذكر اناس من
الاولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجة ، غير اننا نكتفي بما ذكرنا ووصفنا
ان النفس ليست بجرم ونقول : ان كانت النفس غير طبيعة الاجرام ، فينبغي
لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ، ونعلم ما هي ، انراها من ايتلاف الجسم ، فان
اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا : انها ايتلاف الاجرام^{١٢٦} كال ايتلاف
الكائن من اوتار العود ، وذلك ان اوتار العود اذا امتدت ، قبل اثر ماء ، وهو
ال ايتلاف . وانما عنوا بذلك ان الاوتار اذا امتدت ثم ضرب بها الضارب ،
حدث فيه ايتلاف لم يكن فيها ، والاوتار غير محدودة ، وكذلك الانسان اذا
امتزجت اخلاطه واتحدت ، حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك المزج
الخاص هو يحيى البدن ، والنفس انما هي اثر لذلك الامتزاج ، وهذا القول
شنيع قد اكثرنا الرد^ك على قائله بحجج قوية مقنعة شافية ، ونحن مثبتو (الف)
ذلك في المستأنف انشاء الله تعالى وقائون بان النفس هي قبل الايتلاف ، وذلك
ان النفس هي التي ابدعت الايتلاف في البدن (ب) وهي القيمة عليه (ج) وهي

(الف) - يشبهو ذلك - خ. خ.

(ب) - وذلك ان القوة الغضبية قد يتحرك على الانسان في بعض الاوقات
فتحملة على ارتكاب الأمر العظيم فتضادها هذه النفس وتمنعه من ان يفعل فعلها ، والقوة
الشهوانية قد يتشوق في بعض الاوقات الى بعض الشهوات فتفكر النفس في ذلك
←

التي تقمع البدن وتمنعه من ان يفعل كثيراً من الافاعيل البدنيّة الخسيسة. واما الايتلاف، فأنّه لايفعل شيئاً ولا يأمر ولاينهى، والنفس جوهر، والايتلاف ليس بجوهر، بل عرض يعرض من امتزاج الأجرام، واذا كان الايتلاف حسناً متقناً، فإنّما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس او وهم او فكر او علم البتة. وايضاً: ان كان الايتلاف انّما يعرض من ايتلاف الاجرام، وكان الايتلاف نفساً وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه، القيت (الف) في البدن انفساً كثيرة، وهذا شنيع جداً.

وايضاً: ان كان الايتلاف هو النفس، وانّما يكون من امتزاج الاجسام لا يمتزج الا بمزاج كان لا محالة قبل النفس التي هي الايتلاف، فلايتلاف نفس فاعلة للايتلاف.

فان قالوا: ان الايتلاف بلا مؤلف، وكذا المزاج بغير مازج.

قلنا: ليس ذلك كذلك، لأنّنا نرى اوتار الآلات الموسيقار لا يتألّف من ذاتها، لأنّها ليست كالّها، مؤلفة، وانما المؤلف هو الموسيقار الذي يُمَدُّ الآوتار ويؤلف بعضها الى بعض وتؤلّف فيها ايضاً اثر مطرباً، فكما ان الآوتار ليست بعلة لايتلافها، فكذلك الاجسام ليست بعلة لايتلافها، ولا يقدر على ان يؤثر الايتلاف، بل من شأنها قبول الآثار، ولا يؤثر الا آثاراً خسيصة دنية، فليس ايتلاف الاجسام اذن هو النفس.

ونقول: ان كانت النفس ايتلاف الاجسام^{١٢٧} والاجسام هي التي يؤلّف انفسها، لزم من قولهم ان يكون الأشياء ذوات الانفس مركّبة من اشياء لا نفس

→

وانّه يؤدى الى حال رديّة فتمنعها عن ذلك وتضادها.

(ج) - اي ليس النفس قيّمة على البدن حافظة ايّاه بايراد ما يستحيل منه شيئاً فشيئاً وجبر مايتداعى الى الانفكاك على الانسان من موضوعات تلك الكيفيّات المتضادة الافعال فتكون النفس الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر والتسخير من افق ارفع من افق المزاج.

(الف) - الفيت - خ ط.

لها وان لاشياء كانت اولاً بلا طفس (الف) ولا سرح (ب) ثم طفت (ج) بغير مطفس اعنى النفس ، بل انما انطقت بالبخت والاتفاق ، وهذا ممتنع غير ممكن، فليست النفس اذن هى ايتلاف الاجسام .

فان قالوا: انه قد اتفق افاضل الفلاسفة على ان النفس^{١٢٨} تمام البدن (د) والتمام ليس بجوهر، فالنفس اذن ليس بجوهر ، لان تمام الشيء انما هو من جوهر الشيء ، قلنا : انه ينبغى ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام وبأى المعنى سموها انطلاسيا .

[فى تقرير ان النفس تمام البدن وكماله وانها صورة نوعيّة]

فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا، ان النفس فى الجرم، انما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفساً ، كما ان الهولى بالصورة يكون جسماً ، الا انه وان كانت النفس صورة للجسم، فانها ليست بصورة لكل جسم بانه جسم، بل انما هى صورة لجسم ذى حياة بالقوة ، وان كانت النفس تماماً على هذه الصفة ، لم يكن من (هـ) حيز الاجرام، وذلك انها لو كانت صورة للجسم كالصورة الكائنة فى صنم النحاس ، كانت اذا انقسم الجسم وتجزى، انقسمت هى ايضاً وتحيّزت، واذا اقطع عضو من اعضاء الجسم، قطع بعضها ايضاً، وليس ذلك كذلك، فليست النفس اذن بصورة تمامية كالصورة الطبيعية والصناعية ، بل انما هى تمام لانها هى المتممة للجسم حتى يصير ذا حس وعقل .

ونقول : ان كانت النفس صورة لازمة غير مفارقة كالصورة الطبيعية ، فكيف يحول عند النوم وتفارق البدن بغير مبانة منه، وكذلك^{١٢٩} فعلها ايضاً فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها، فانها ربما رجعت الى ذاتها ورفضت الامور الجسمانيّة ، غير ان ذلك انما يبين من فعلها ليلاً من اجل سكون الحواس

(الف) - كانت اوائل طقس ... - خ ل . (ب) - ولا مزج، اى تركيب - خ .

(ج) - طقت - خ ط . وكذلك مطقس وانطقت .

(د) - اى صورة تكمل البدن بوجودها . (هـ) - حنز - خ ط .

وبطلان افعاليها، ولو كانت النفس تماماً للبدن^{١٣٠} بالله بدن، لما فارقته، ولما علمت الشيء البعيد، ولكن انما يعام الأشياء الحاضرة لمعرفة الحواس، فتكون هي والحسائس شيئاً واحداً، وليس ذلك كذلك، لان النفس تعرف الشيء^{١٣١} وان بعد عنها، وتعرف الآثار التي تقبل الحسائس^{١٣٢} وتميزها كما فاننا مراراً، ومن شأن الحسائس ان تقبل آثار الأشياء فقط، واما المعرفة والتمييز فللنفس.

ونقول: انه لو كانت النفس صورة^{١٣٣} تامة طبيعية، اما خالفت البدن في شهواته وكثير من افعيله، بل كانت غير مخالف له في شيء من الأشياء، وكان البدن اذا اثر فيه اثرأ ما، كان ذلك الأثر في النفس ايضاً، وكان الانسان ذا حسائس فقط، لأن من شأن البدن الحس، وليس من شأنه الفكر والعلم والروية، وقد عرف ذلك الجرميئون، فمن اجل ذلك^{١٣٤} اضطروا الى الإقرار بنفس اخرى وعقل آخر لا يموت، فاننا نحن قائلون (الف) انه ليس (ب) نفس اخرى غير هذه النفس الناطقة التي في البدن، وهي التي قالت الفلاسفة، انهم انطالسيا للبدن، غير انهم ذكروا انها انطالسيا وصورة تامة بنوع آخر غير نوع الذي ذكره الجرميئون، اعنى: انها ليست تمام كالتمام الطبيعي المعقول به، بل انما هي تمام وفاعل، اى يفعل التمام، فبهذا المعنى قالوا: انه تمام البدن الطبيعي الآلى، اى النفس والقوة.

(الف) - وقد ذكروا في الدورة الإسلامية دلائل وحجج نيّرة على تجرد النفس وبقائها، وبعض هذه الدلائل يدلّ على تجرد النفوس الحيوانية. ايضاً، لأن للحيوان افعال ارادية وكل حيوان يدرك ذاته ويحترز من عدوه وموذية. كثيرى از اين دلائل از اثبات تجرد عقلى قاصرند.

يعنى كثيرى از دلائل آنان اثبات مى نمايد تجرد نفوس را واين دلائل فقط تجرد عقلى را اثبات نمى نمايند بل كه به تجرد نفوس حيوانى و ارواح مثالى نيز دلالت دارند و حال آنكه آن اعظم تجرد برزخى را انكار نموده اند.

صدرالحكما اين دلائل را در اسفار ومبدأ ومعاد، مفصلاً نقل وتقرير ووجوه خلل آن ادله را ذكر وبا كمال مهارت اين مبحث مهم را تحقيق وتنقيح فرموده است. (ب) - ليست - خ ط.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الميمر الرابع

في شرف عالم العقل (الف) وحسنه

ونقول : من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووسواسه وحر كاته - كما وصفه صاحب الرموز من نفسه - وقدر أيضاً في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله على العالم العقلي ، فيرى حسنه وبهاءه^{١٣٥} ، فأنه يقوى على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وان يعرف قدر ذلك الشيء الذي فوق العقل وهو نور الأنوار ، وحسن كل حسن وبهاء كل بهاء .

فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاءه على نحو قوتنا واستطاعتنا ، وكيف الحيلة في الصعود اليه وانظر الى ذلك البهاء والحسن الفائق .

فنقول : ان العالم الحسي والعالم العقلي موضوعان ، احدهما - ملازم^{١٣٦} الآخر . وذلك ان العالم العقلي محدث للعالم الحسي ، والعالم العقلي مفيد فايض على العالم الحسي ، والعالم الحسي ، مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي ، ونحن مُمَثِّلُونَ هذين العالمين وقائلون ، انهما يشبهان حجرين (ب) ذوي قدر^{١٣٧} من الأقدار، غير ان احدا الحجرين لم يهتدم ولم

يؤثر فيه الصناعة البتة، والآخر، يهتدم وقد انثرت فيه الصناعة (الف) وهيئته هيئةً يمكن ان تنتقش فيه صورة انسان ما، او صورة بعض الكواكب ، اعنى تصور فيه فضائل الكواكب والمواهب التى تفيض منها على هذا العالم، فاذا فُرق بين الحجرين ، فضل الحجر الذى اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل الصور واحسن الزينة من الحجر الذى لم ينل من حكمته الصناعة سبباً اليه فيه وما (ب) فضل أحد الحجرين على الآخر بأنَّه حجر^{١٣٨} لان الآخر حجر ايضا ، لكنَّه انَّما فضل عليه بالصورة التى قبلاها من الصناعة، وهذه الصورة التى^{١٣٩} احدثها الصناعة فى حجر لم يكن فى الهيولى، لكنَّها كانت فى عقل الصانع الذى توهمَّها وعقلها قبل ان يصير فى الحجر، والصورة كانت فى الصانع ليس كما تقول انَّ للصانع عيين ويدين ورجلين، لكنَّها كانت فيه بأنَّه عالم بتلك الصناعة التى احكمها وصار يعمل بها ويؤثر فى العناصر آثاراً حسنة وصورة فائقة .

فان كان هذا هكذا ، قلنا: ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر ، كانت فى الصناعة احسن وافضل ممَّا فى الحجر، والصورة التى فى الصناعة، ليست هى التى اتت الى الحجر نفسها فصارت فيه ، بل تبقى ثابتة فى الصناعة، وتأتى منها الى الحجر صورة اخرى هى اقل وادنى حسناً بتوسط الصانع، ولا الصورة التى اتت من التى فى الصناعة صارت فى الحجر نقيَّة محضة على نحو ما ارادت الصناعة التى هى نقش الصانع، لكنَّها انَّما حصلت فى الحجر على نحو قبول الحجر اثر الصنعة، فالصورة فى الحجر حسنة نقيَّة، غير انَّها فى الصناعة احسن واتَّقن واكرم وافضل جداً واشدَّ تحقيقاً من اللاتى فى الحجر . وذلك ان الصورة كلَّما انبسطت فى الهيولى فعلى قدر ذلك يكون ضعفها وقلَّة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى واحدة (ج) لا يفارقه ، وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل، اى اذا مُثِّلَت

(الف) - الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع فى النفس على وجه يكون ملكة راسخة يصدر بها من النفس صورته الخارجيّة متى شاء من غير كلفة .

(ب) - وانَّما - خ ل . (ج) - فى هيولى واحدة ... - خ ل .

فى حامل، ثم^{١٤٠} من ذلك الحامل الى حامل آخر ، ضعفت وقلَّ حسنُها والصدق فيها، وكذلك القوة اذا صارت فى قوة اخرى ضعفت، والحرارة اذا صارت فى حرارة اخرى ضعفت ، والحس اذا صار فى حس آخر ومثَّل فيه اى فى حس، قل حسنه ولم يكن مثل الاولى فى حسنه. ونقول بقول وجيز مختصر: ان كان كل فاعل هو افضل من المفعول، فكل مثال فهو افضل من الممثول المستفاد منه، وذلك ان الموسيقىار انما كان من الموسيقىَّة ، وكل صورة حسنة انما كانت من صورة قبلها (الف) وأعلى منها، وذلك انما ان كانت صورة صناعيَّة^{١٤٠} فانما كانت من الصورة التى فى عقل الصانع وفى علمه، وان كانت صورة طبيعيَّة ، فانما كانت من صورة عقليَّة هى قبلها واولى منها، فالصورة الاولى العقليَّة هى افضل من الصورة الطبيعيَّة، والصورة الطبيعيَّة هى افضل من الصورة التى فى علم الصانع ، والصورة المعقولة (ب) التى فى الصانع، هى افضل واحسن من الصورة المعمولة ، فالصناعة انما يتشبه بالطبيعة، والطبيعة يتشبه بالعقل .

فان قال قائل : فان كانت الصناعة تتشبه بالطبيعة ، فما دامت (ج) الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبه بالطبيعة فى اعمالها . قلنا له : انه ينبغى اذن ان يدوم الطبيعة ، لانها تتشبه فى افعالها اشياء اخرى اى بالفعالية التى فوقها وأعلى منها، ونقول : ان الصناعة اذا ارادت^{١٤١} ان يمثَّل شيئاً، لم يلق بصرها على المثال فقط ويشبه علمها به، لكنَّها يرقى الى الطبيعة فيأخذ منها (د) صنعة المثال ، فيكون حينئذ علمها احسن واتقن، وربما كان الشيء الذى يريد الصناعة ان تأخذ رسمه وصنعتة وجدته ناقصاً او قبيحاً فتتممه وتحسنه، وانما كان (هـ) تقوى الصناعة ان تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال الفائق، فلذلك يقدر ان يحسن القبيح ويتم^{١٤٢} الناقص على نحو قبول العنصر الذى يقبل آثارها .

(الف) - فيها - خ ل . (ب) - المعمولة - خ ل .

(ج) - فان - خ ل : فان دامت الطبيعة دامت الصناعة - ظ - .

(د) - صفة - خ ل . (هـ) - وانما كان ... - خ ل .

والدليل على صدق ما قلنا فيدارس الصانع، فأنه لما أراد ان يعمل صنم المشتري في شيء من المحسوسات، لم يرق في شيء، ولم يلق بصره الى شيء لتشبهه (الف) به علمه، لكنه ترقى بوهمه فوق الأشياء المحسوسة، فصوّر المشتري بصورة حسنة جميلة فوق كل حسن وجمال من الصور الحسنة، فلو ان المشتري أراد ان يتصور بصورة من الصور ليقع تحت ابصارنا، لما يقبل الا الصورة التي عملها فيدارس الصانع. ونحن ذاكرون الصناعات ههنا، ونذكر اعمال الطبيعة التي اتقنت عملها وقويت على صنعة الهيولى وصوّرت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التي ارادتها، وليس حسن الحيوان وجماله اللّدم، لأن الدم في كل الحيوان سواء لا تفاضل فيه، بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والحلية (ب) المعتدلة.

فامّا اللّدم، فانه مبسوط كأنه هيولى، لأبدان الحيوان، فان كان الدم هيولى لأبدان الحيوان وهو مبسوط لاشكل فيه ولاحلية له، فمن أين يظهر (ج) حسن الاتنى وانار على البصر التي من اجلها اضطربت الحرب بين اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة، ومن أين صار حسن الزهرة في بعض النساء؟ ومن أين صار بعض الناس حسنًا جميلًا لا يشبع الناظر من النظر اليه؟ ومن أين صار جمال الروحانيين؟

فأنه ايضاً لو أراد احدهم ان ترائى لراء (د) بصورة فائقة لا يوصف حسنهما، افليس هذه الصورة التي ذكرنا انّما يأتي من الفاعل على المفعول، كما يأتي الصورة الصناعية من الصانع على الأشياء المصنوعة، فان كان هذا هكذا، قلنا: ان الصورة المصنوعة حسنة، واحسن منها الصورة الطبيعية المحمولة في الهيولى، واما الصورة التي ليست في الهيولى، لكنّها في قوّة الفاعل، فهي اكثر حسنًا وابهى بهاءً، لأنّها هي الصورة الاولى ولا هيولى لها. والدليل على^{١٤٢} ذلك ما ذاكرون^{١٤٣} من أنّه لو كان حسن الصورة انّما يكون من قبل الجثّة التي تحمل الصورة بانّها جثّة، لكانت الصورة كلما

(ب) - الجبلّة - خ ل .

(الف) - تشهد به - خ ل .

(د) - ترائاً لرأى - خ ل .

(ج) - ظهر - خ ل .

عظمت الجثة التى تحملها، اكثر حسناً وتشويقاً للناظرين منها اذا كانت فى جثة صغيرة ، وليس ذلك كذلك، بل اذا كان الصورة الواحدة فى جثة صغيرة واخرى فى عظمة ، حركت النفس الى النظر اليها بحركة سواء ، فان كان هذا هكذا، قلنا: انه لا ينبغي ان نجعل جاعل حسن الصورة من قبل الجثة الحاملة ، بل انما يكون حسنهما من قبل ذاتها فقط .

والدليل على ذلك، ان الشيء مادام خارجاً منّا ، فلسنا نراه^{١٤٤} واذا صار داخلياً فينا، رأيناه وعرفناه. وانما دخل فينا من طريق البصر والبصر لا ينال الا صورة الشيء فقط ؛ فاما الجثة فليس ينالها. فقد بان اذن، ان حسن الصورة لا يكون بالجثة الحاملة لها، بل انما يكون بنفس الصورة فقط . ولا يمنع كبر الجثة صورته ان يصل اليها من تلقاء ابصارنا ولا صغر الجثة. وذلك ان الصورة اذا حادت البصر (الف) حدثت الصورة التى صارت فيه وصغرّها ، ونقول : ان الفاعل^{١٤٥} اما ان يكون قبيحاً ، واما ان يكون حسناً، واما ان يكون بينهما، فان كان الفاعل قبيحاً ، لم يعمل خلافه، وان كان بين الحسن والقبيح ، لم يكن باحرى ان يفعل احداً من دون الآخر، وان كان حسناً ، كان فعله حسناً ايضاً ، فان كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة ، فبالحرى ان يكون اعمال الطبيعة اكثر حسناً ، وانما خفى عنا حسن الطبيعة ، لانا لم نقدر ان نبصر باطن الشيء ، ولم نطلب ذلك، لكننا انما نبصر خارج الشيء وظاهره ونعجب من حسنه، ولو حرصنا ان نرى باطن الشيء ، لرفضنا الحسن الخارج ، واحتقرناه ولم نعجب منه. والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل^{١٤٦} من خارجه : الحركة ، لانّها ، تكون فى باطن الشيء ومن هناك يبدو الحركة . ومثل ذلك المرئى الذى يرى صورته ومثاله، فانه اذا رأى الناظر صورته لم يعلم من ائدى صور فيترك (ب) النظر بالصورة، وطلب ان يعرف المصوّر والمصور هو الذى حركه للطلب، وهو يأتى عنه، فاما صورته الظاهرة ، فلم تحركه بطلب ذلك ، وباطن الشيء وان

(الف) - جاءت الى البصر جذبت - خ ل. حدثت - خ ل.

(ب) - فترك - خ ل.

كان لا يقع تحت ابصارنا، فأنَّه هو الذى يحركنا ويهيِّجنا للطلب والفحص عن الشيء ماهو، فان كانت الحركة أنَّما تبدو من باطن الشيء ، فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة ومن حيث الطبيعة ، فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك الحسن والجمال .

[حَسَنُ الْباطِنِ خَيْرٌ مِنْ حَسَنِ الظَّاهِرِ]

فقد بان أنَّ باطن الشيء احسن من ظاهره كما بيَّنا ووضحنا .
ونقول : انَّا قد نجد الصورة الحسنة فى غير الأجسام^{١٤٧} مثل الصور التعليمية ، فأنَّها ليست جسمانية ، لكنَّها اشكال ذات خطوط فقط ، ومثل الصور التى تكون من المرء المزوق ومثل الصور التى فى النفس ، فأنَّها الصور الحسنة حقاً اعنى (الف) صور النفس، الحلم والوقار وما يشبههما ، فأنَّك ربَّما رأيت المرء حليماً^{١٤٨} وقوراً ، فيعجبك حسنه من هذه الجهة ، فاذا نظرت الى وجهه، رأيت قبيحاً سمجاً ، فتدع النظر الى صورته الظاهرة وتنظر الى صورته الباطنة فتعجب منها، فان لم تلق بصرك الى باطن المرء والقيت بصرك الى ظاهره لم تر صورته الحسنة، بل ترى صورته القبيحة ، فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن ، فتكون حينئذ مُسيئاً ، لأنَّك قضيت عليه بغير الحق (ب) وذلك انَّك رأيت ظاهره قبيحاً، فاستقبحته ولم تر حسن باطنه فتستحسنه، وانَّما الحسن الحق^{١٤٩} هو الكائن فى باطن الشيء لا فى ظاهره . وجُلُّ الناس انَّما يشتاقي الى الحسن الظاهر ولا يشتاقي الى

(الف) - بصور - خ، ط .

(ب) - روى الصدوق «رحمه الله» فى الأمالى ومعانى الأخبار ، باسناده عن الصادق جعفر بن محمد عن ابيه عن جدِّه، قال: قال على بن ابي طالب «عليه السلام» :
عقول النساء فى جمالهنّ ، وجمال الرجال فى عقولهنّ .

الجمال الحسن فى الخلق والخلق، وقوله : «عقول النساء فى جمالهنّ ...» ، لعل المراد انَّه لا ينبغي ان ينظر الى عقولهنّ لندرتهم، بل ينبغي ان يكتفى بجمالهنّ ، او المراد ، ان عقولهنّ غالباً لازم لجمالهنّ . والاول اظهر .

الحسن الباطن ، فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه، لأنَّ الجهل قد غلبهم واستغرق عقولهم، فلهذه العلَّة لا يشتاق الناس كلَّهم الى معرفة الاشياء الخفيَّة الا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا الى حيِّز العقل، فلذلك فحسبوا عن غوامض الأشياء ولطايفها، وابتاهم اردنا فى كتابنا هذا الذى سمَّيناه فلسفة الخاصة ، اذعامَّة لم يستأهل هذا ولا يبلغه عقولهم .

[فيه ذكر اللذين صنَّف الفيلسوف هذا الكتاب لهم]

فان قال قائل : انَّا نجد ^{١٥٠} فى الأجسام صوراً حسنة .
قلنا : ان تلك الصور انَّمَا ينسب الى الطبيعة ، وذلك ان فى طبيعة الجسم حسناً - ما - غير ان الحسن الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة . وانَّمَا كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس ، وانَّمَا يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح ، لأن المرء الصالح اذا القى عن نفسه الأشياء الدنسة، وزَيَّن نفسه بالاعمال المرضيَّة ، فاض على نفسه النور الاول من نوره ^{١٥٢} وصيَّرها حسنة بهيئة، فاذا رأت النفس حسننها وبهاءها، علمت من اين ذلك الحسن، ولم يحتج فى علم ذلك الى (الف) القياس، لأنَّها يعلمه بتوسط العقل ، والنور الاول ليس هو نور فى شىء ، لكنَّه نور وحدة قائم بذاته، فلذلك صار ذلك النور منير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة ، فان جميع الأشياء الفاعلة انَّمَا افاعيلها بصفات فيها لا بهويَّتها، واما الفاعل الاول فانَّه يفعل الشىء بغير صفة من الصفات ، لأنَّه ليست فيه صفة البتة ، لكنَّه يفعل بهويَّته، فلذلك صار ^{١٥٢} فاعلاً اولاً ، وفاعل الحسن الأول الذى فى العقل والنفس، ففاعل الاول هو فاعل العقل ^{١٥٣} الذى هو عقل دائم لا عقلنا، لأنَّه ليس بعقل مستفاد

(الف) - ورد عن امير المؤمنين «عليه السلام» فى وصف الملائكة : «صور عارية عن المواد، عارية عن القوَّة والاستعداد، تجلَّى لها فاشرقت، وطالعتها فتألَّأت، والقى فى هويَّتها مثاله ، فظهر منها افعاله ...» .

وليس هو مكتسباً، ونحن ممثلون ذلك^{١٥٤} غير أننا ان جعلنا مثالنا حسيّاً لم يكن ملائماً لما نريد ان نمثّل به، لأنّ كل مثالي حسيّ إنّما يكون فى الأشياء الدائرة، والأشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشئ الدائم، فينبغى ان نجعل مثالنا عقلنا ليكون ملائماً للشئ الذى اردنا ان نمثّله به، فيكون حينئذٍ كالذهب الذى مثّل بذهب آخر مثله، غير أنّه ان القى الذهب^{١٥٥} الذى كان مثلاً وسخاً مشوباً^{١٥٦} ببعض الاجسام الدنسة، نقى وخلص، اما بالعمل، واما بالقول. فيقال: ان الذهب الجيد ليس هو الذى نرى فى ظاهر الجسم، لكنّه الخفى الباطن فى الجسم، ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغى ان نفعل اذا اردنا تمثّل الشئ الاول بالعقل وذلك اننا لا نأخذ المثال^{١٥٧} الا من العقل النقى الصافى، فان اردت ان تعرف العقل النقى الصافى من كل دنس، فاطلبه فى الأشياء الروحانيّة، وذلك ان الروحانيّة كلّها صافية نقيّة فيها من الحسن والجمال ما لا يوصف، فلذلك صارت الروحانيّة كلها عقولاً بحق وفعالها فعل واحد، وهو ان ينظر فيصير اليها.

وايضاً: كان الناظر يشاق الى النظر^{١٥٨} اليها، لا، لان لها اجساماً، لكن بانّها عقول صافية نقيّة، والناظر يشاق الى النظر^{١٥٩} الى امرء الحليم الشريف^{١٦٠} لا من اجل حسن جسمه وجماله، لكن من اجل عقله وحلمه. فان كان هذا هكذا، قلنا: ان حسن الروحانيّين فائق جداً، لأنّها انما يعقلون عقلاً دائماً، لا ينصرف الحال بمرة نعم ومرة لا، وعقولهم ثابتة صافية نقيّة لا دنس فيها البتة، فلذلك عرفوا الأشياء التى لهم خاصّة (الف) الشريفة

(الف) - المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف يخالف رأى استاده افلاطون فى اثبات المثل العقليّة، حتى أنّه لمّا اراد الفارابى ان يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة، اول المثل الى ما فى علم الله من الصور القائمة بذاته تعالى، وهو خلاف ما وقع منه من التصريح به والنصّ عليه فى مواضع من هذا الكتاب احدها هي هنا.

هذا ما ذكره صدر الحكماء ثم قال بعدم التخالف بينهما، وقد ثبت عند المتأخرين ان هذا الكتاب ليس من المعلم الاول فبقى الخلاف ثابتاً بين العظيمين. ولذلك ذهب الشيخ الاشراقى الى الإذعان بالمثل النوريّة واقام البراهين العديدة ولكن فيما ذكره فى اثبات المثل، مواضع انظار وموارد خلل قديين مواضع المناقشات

الالهية التي لا يعقل ولا يبصر منها شيء سوى العقل وحده. والروحانيون اصناف ١٦١ وذلك ان منهم من يسكن السماء التي فوق هذه السماء النجومية ١٦٢ والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد منهم في كلية فلك سمائه، الا ان لكل واحد منهم موضعاً معلوماً غير موضع صاحبه، لا، كما يكون للأشياء الجرمية التي في السماء، لأنها ليست اجسام، ولا تلك السماء جسم ايضاً، فلذلك صار كل واحد منهم في كلية تلك السماء.

ونقول: ان من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر ١٦٣ وحيوان ونبات وناس سماويون، وكل من في ذلك العالم سمائي، وليس هناك شيء ١٦٤ ارضي البتة. والروحانيون الذين هناك ملائمون للأنس الذي هناك، لا ينفر بعضهم من بعض، وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده، بل يستريح اليه وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد، وهم يبصرون الأشياء التي لاتقع تحت الكون والفساد، وكل واحد منهم (الف) يبصر ذاته في ذات صاحبه، لأن الأشياء هناك نيرة مضيئة، وليس هناك شيء مظلم البتة، ولا

→

وذكر وجوه الخلل وافاد الحجج النيّرة وبين موضع النزاع بما لا مزيد عليه صدر الصدور وبدر البدور المولى صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي في كتبه ومسفوراته. (الف) - لأنهم المؤمنون حقاً والمؤمن مرءات المومن ولذلك كل واحد منهم، يرى ذاته في ذات صاحبه.

مسألة مثل نوريه ونحوه ظهور آنها از عقول طوليه و كيفيت ارتباط آنها با مثل برزخيّه و حقايق ماديه، از غوامض علم حكمت و معرفتست، و بحق افراد نادري كه داراي ذهني و قّاد و دركي عميق و انظاري دقيقند، مي توانند اين مسأله را اولاً كاملاً تصوّر نمايند ثمّ برهان برائبات آن اقامه نمايند و از ناحيه تحقيق و تحصيل چندين مسأله مهمّ فلسفي، به دفع اشكالات آن بپردازند، عمده اشكالاتي كه مانع اعتقاد بوجود مثل فوري است همان دلائلي است كه شيخ و اتباع او تقرير فرموده اند، از جمله مسأله تشكيك ذاتي و تحقق وحدت سنخي بين مراتب وجود، و نحوه انطواء كثرات در وحدت، تجلّي وحدت در كثرت.

شئ جاسئ لا ينطبع، بل كل واحد منهم نيرٌ ظاهر لصاحبه، لا يخفى عليه منه شئ، لأنَّ الأشياء هناك ضياء فى ضياء، فلذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً، ولا يخفى على بعض شئ ممَّا فى بعض البتة، اذ ليس نظرهم بالأعين الدائرة الجسدانيَّة الواقعة على سطوح الاجرام المكفوفة، بل انما نظرهم بالأعين العقليَّة الروحانيَّة التى اجتمع فى الحاسَّة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قوَّة الحاسة السادسة، بل الحاسَّة السادسة هناك مكتفية بنفسها مستغنية عن الإغراق فى الآلات اللحميَّة، اذ ليس بين مركز دائرة العقل^{١٦٥} وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد مساحيَّة، ولا خطوط خارجة عن المركز الى الدائرة، لأنَّ هذا من صفات الأشكال الجرميَّة، فامَّا الاشكال الروحانيَّة بخلاف ذلك، اعنى ان مركزها والخطوط التى تدير (الف) عليها واحدة، وليس بينهما ابعاد بتَّة.

وقد وقع الفراغ من تصحيح هذه الرسائل والتعليق عليها، اواخر ليلة الأولى

من شهر الله المبارك الصَّيَّام من شهور سنة - ١٣٩٦ -

من الهجرة النبويَّة المصطفويَّة، عليه وآله

آلاف الوف التحيَّة

وانا العبد الفانى سيّد جلال الموسوى الآشتياني

تَعْلِيْقَابِ اَبْنِ اَوْفِ جِيَا

تَالِيفُ

عَلِيٍّ نَائِلِ رُفِيسُو مُحَقِّقِ وَاسْعِيْدِي

بِاَعْلَانِي وَتَصْحِيْحِي وَمَقْدَرِي

سَيِّدِ خَلَالِ الَّذِي اسْتَنِيَانِي

بسم الله الرحمن الرحيم

تعلیقات بر میمر اول

نحمدك يا مغيب النفوس اغننا ، ونشكرك يا مبدع العقول وخالق المحسوس فنحن يا
كى نسبحك كثيراً فى حظيرة القدس مع آبائنا القديسين ، ونذكرك كثيراً فى الملأ الأعلى
من اخواننا العلويين ، انك كنت بنا وبآبائنا المخلصين بصيراً ، وفى أحوالنا ناظراً
وبصيراً ونصائى على من العقل الكلّ مظهر علاه ، والنفس الكلية الالهية احدى قواه ،
محمد صاحب الواء الحمد والمقام المحمود ، ومالك مرتبة الجمع والحوض المورد ، وآله
الذين هم خزان حكمة لله الملك المعبود ، ثم على جميع الانبياء والرسل المكرمين ،
وساير الأولياء والصالحين (الف) .

(الف) - همانطوریکه در مقدمه عرض شد کتاب اثولوجیا را قبل از این تعلیق بنفس تألیف
عارف بارع ومحدث محقق قاضی سعید قمی - قدّه - قرار دادم ومواضعی را که قاضی حاشیه و
شرح مرقوم داشته اند مشخص نموده وشخص ناظر بکتاب اثولوجیا با سهولت می تواند باین
حواشی مراجعه نماید .

با اینکه غرض از تألیف منتخبات چاپ آثار حکما وعرفای چهار صد سال اخیرست ، برای
آنکه مطالعه کننده بتواند کاملاً از این تعلیقات استفاده نماید اصل کتاب اثولوجیا را به تصویب
دوست عزیز ودانشمند بزرگوار جناب آقای سید حسین نصر - ادام الله حراسته - قبل از این
تعلیقات قرار دادیم .

حقیر از اثولوجیا نسخ قدیمی متعدد بدست نیاورد ونسخه نسبتاً قابل اعتماد همانست که
در مقدمه معرفی شد . از این تعلیقات نیز دو نسخه نسبتاً کامل بدست آوردیم ، لذا نه چهار - ۴ -
←

اما بعد فيقول كاسد رأس المال، والمتوسل بالنبي والآل محمد المدعو بـ (سعيد)،
 متعه الله بالعيش الرغيد: هذه تعلیقات اجترأت فی تنمیقتها على الرسالة الموروثة من معلم
 الحكمة، ومؤسس قوانین الفلاسفة، العظیم ارسطاطاليس، الذى نقل اهل العلم الموثوق
 بروایتهم: ان نبينا سيد المرسلين - صلى الله عليه وآله - قال فيه: «انك كان نبيا»،
 قد جهله قومه».

وايضاً نقلوا عن النبي - صلى الله عليه وآله - انه سئل عن ارسطاطاليس فقال: لو
 ادركنى لاستفاد منى» ويستفاد منه غاية علمه. وبالجملة ذلك العظیم، بهذا المقام الكريم،
 وذا للكتاب، ممّا تداولته انظار اولى الالباب، فالمنصفون اظهروا العجز عن ادراك مغزاه،
 وآخرون اعترفوا بعدم الصعود الى مرماه، حتى انه نقل عن - السيد الاعظم - انه قال:
 «قد طالعت هذا الكتاب من اوله الى آخره سبعين مرة، الى ان فهمت مقاصده». فاذا
 كان الامر على هذا الشأن، فما ظنك بمن لا بضاعة له فى سوق العرفان؟ وان رئيس بناء
 الإسلام مع سعة نبل باعه ورواج متاعه - بهوش كذا - للخوض فى هذه الشجة، وغاص
 فى هذا البحر الخضم، لاقتطاف تلك البذرة، تراه كما سننقل منه ان شاء الله تعالى انه
 استخرج خزرات يلعب بها الصبيان، ويليق بقلادته الحيوان، حتى ان متعصبة نفوا
 ذلك عنه لجلالة قدره واشتهار فضله. ولعمري الحبيب ان هذا الكتاب ليس ممّا يدركه
 مدارك الحكمة الرسمية، بل هو كما قال العظیم ارسطاطاليس: ان هذه الأقوال المتداولة
 كالسلك نحو المرتبة المطلوبة، فمن اراد ان يحصلها، فيحصل لنفسه فطرة اخرى،
 وذلك لأن مرموزات هذا الكتاب من العلوم التى صدرت من انوار النبوة والولاية، كما
 يظهر للراسخين فى علوم اهل بيت الوحي والرسالة الختمية، ولا يكفى فيه سلوك طريق
 النظر، بل لابد من ارتياض النفس بالمجاهدات الشرعية، واقتفاء آثار اهل بيت

→

ميمر اثنولوجيا مطابق سليفه حقير ونه اين تعلیقات به نحو تمام وبدون تخص منتشر می شود. عذر
 حقیر همان فقدان وسائل و نبودن همکار عاشق علم و معرفت می باشد، و نمی توان در انتظار نشست
 تا اسباب کار به نحو اعلی و اتم فراهم شود، چون فراهم نخواهد شد. و انا العبد سید جلال الدین
 الموسوی الآشتیانی کتب الله له بالصنى - رجب الاصب - ۱۳۹۶ - من الهجرة النبوية المحمدية
 عليه وآله آلاف التحية -.

العصمة . ونعم ما قيل : كل من له ادنى خوض فى هذا العلم الشريف ، لا يرتاب فى ان اصول مطالبه متلقاة من الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين ، ويحكم حكماً قطعياً لا يشوبه شوب شبهة ، بان القوة البشرية لم يستقل بادراك خبايا هذه الحقائق ، ولم يستبد باستنباط خفايا تلك الدقائق ، وان ذلك مقتبس من مشكاة اصحاب الارصاد والانوار الروحانية . وقد قال افلاطون الالهى استاذ المعلم الاول : قد تحقق لى الوف من المسائل ، ليس لى عليها برهان . ويسن ان ذلك التحقيق من طريق الولاية والكشف الروحى ، وخلع البدن الجسمانى ، ليس الا وائى مع بضاعتى الكاسدة فى طريقى العام والعمل ، انتحلت ذلك ملتجئاً الى فناء باب مدينة العلم والمعرفة ، متوكلاً على الله مولى النعمة ، ومؤتى الحكمة ، والله المستعان وعليه التكلان .

قوله (المترجم) : «جدير^١ لكل ساعى ...» اى ينبغى لكل طالب علم يريد بيان ثلاثة امور من الرؤس الثمانية :

اولها ، معرفة الغاية اى الفائدة التى هى عامدها بالميم ، اى قاصدها فى هذا السعى والطلب ، لاحتياجه الباعث الى طلبها ، اذ مالم تبعث الحاجة الى طلب الغاية من تصور نفع ، لم يحسن الطلب ، فاللآلام فى قوله : لمعرفة . لم يتعلق بالساعى كما يتبادر الى الفهم ، بل بمعنى من . وفى اكثر النسخ عابدها بالباء ، ولا يخلو من تكشف .

والثانى ، ان يتصور قدر المنفعة بالقلّة والكثرة والخسّة ، فيقوى بذلك طلبه ولضعف فى لزوم الساعى مسلك المطلوب الذى ابتغاه سلوكاً صادراً عن النفس لتدميث الاساليب ، اى ترتيب اسلوب المقدمات القاصدة ، اى المتوجهة الى عين اليقين .

والتدميث - بالبدال المهملة والميم والشاء المثناة اخيراً اللتين وذكر الحديث والاخير انسب ووصف اليقين بالمزيل للشك وصف كاشف ، لان اليقين هو الذى لا يزول بتشكيك اهل الشك^٢ ، فاليقين يزيل الشك عند الوصول به ، اى بسبب اليقينيّات الى ماهو المطلوب من المقاصد والغايات .

قوله^٣ : «وان لم يلزم طاعة تصرفه ...» التنوين للتكثير ، وجملة لصرفه صفة للطاعة ، وماء الموصولة فاعل تصرفه ، وهو الأمر الثالث وهو لزوم الطاعة لمن لصرفه ما يذقه ذلك المطاع ، اى المعلم اعنى ما يعطيه ولو وصل الى ذواقه من الالتذاذ بالترقى فى ارتياض العلوم والرياضات العلمية السامية اى التى يعلو بالساعى وترفعه صاعداً الى غاية الشرف

التي هي معرفة الحق بالالوهية والروبيّة ، اى بذاته وصفاته وافعاله التي يتوخى اى يتوخّاها ويقصدها النفوس العقلية الواصلة الى العقل بالفعل بالنزوع الطبيعى اى بالشوق الجبلى الفطرى فى طبائعهم الى تلك الغاية الشريفة التي هي معرفة المبدأ والمعاد للأنفس العقلية .

قوله : « قال الحكيم ... » هذا كلام المعلم الاول للحكمة وما ذكره المترجم تمهيد لذلك الذكر الحكيم فى اول كتابه قولين مرموزين ، فى ان الفرض هو الانسان الكامل ، وان معرفة النفس هو معرفة الله فالقول الاول هو اول البغية وآخر الدرك البغية بالضم والكسر - المبتغى وما لأجله الكل ، يعنى اول المقاصد فى التعقل يدرك ويحصل آخر الامر ، مثل ان الغاية كما تقرّر ، من ايجاد العالم هي المعرفة ، وهى انما تحصل وتدرّك فى منتهى مراتب الوجود وهو الانسان ، ومنتهى مراتب ذلك النوع هو الانسان الكامل الذى لا اكمل منه . ومثل ما يقول اهل الحق ، من ان الغاية المقصودة من ايجاد كل فرد فرد من العالم هو نبينا سيّد المرسلين - صلى الله عليه وآله - وهو وان كان اولاً فى الوجود العقلى ، لكن بحسب الوجود الكونى بعد طي جميع درجات النشوات والولايات كما قيل :

« اول فكر آخر آمد در عمل » فافهم .

واقول الثانى هو اول الدرك ، آخر البغية ، ومعناه : ان الذى يوجد اولاً هو المقصود اخيراً ، فهو الاول الآخر ، مثل ما يقال : ان العقل هو اول المبدعات ، وهو آخر ينتهى اليه خلاصة الوجود ، بان يصير عقلاً بالفعل ، فينتهى الى ما ... اولاً . ومثل ما يقول اهل الحق ، من ان النور الاول هو نور نبينا خاتم المرسلين - ص - ويكون مصير الكل فى القيامة اليه بان يكونوا تحت لوائه ، وهو الشاهد (الف) للكل والشفيع للكل ، كما ورد : نحن الآخرون السابقون الى الله والى جواره ، والسابقون فى مرتبة الوجود ، هذا ما خطر بالبال فى معنى هذا المقال .

وقال يعقوب بن موسى المتطّيب فى ترجمة القولين : آخر آفرينشها ابتداى دانستن

(الف) - قال الحكيم الشيخ النظامى « قدّه » :

حلواى پسین ، و مسلّح اول

اى ختم پیمبران مرسل

ما بود، و آخر دانستن ما، ابتدای آفرينشها بود .

قوله : « فاللّٰذی^٣ انتهينا اليه ... » اول بالنصب لكونه غير منصرف وقع طرفا ى الذى انتهينا اليه من العلوم الطبيعية والالهية اليه فى اول هذا الفن من معرفة الربوبية التى تضمنها هذا الكتاب، هو آخر المطالب الطبيعية والالهية، فان غاية الطبيعى ان ينتهى جميع مقاصده الى محرك لا محرك فوقه، وغاية مقاصد الالهى الإنتهاء الى علّة لكل لا علّة له .

ثم اراد ان يبين أنّه كما ظهر من البيانات الطبيعية والالهية ، ان الفاية لكل فحص وطلب هو درك الحق ولاية لكل فعل وطلب من نفاذ العمل، فوجب من ذلك النظر فى هذه الفاية وفى صفاتها الكمالية التى هى كالأعراض، وافعالها التى هى الاسباب الفواعل. فقوله بعد ذلك : « فقد وجب النظر فيها ... » جواب قوله : « لمّا كانت ... » وقوله : « فان استقصاء الفحص فى النظر يفيد المعرفة ... » دليل على بقاء الطلب والعمل وانتهائه، والا لبطل الفحص حيث لا ينتهى الى آخر والمعنى : ان استقصاء البحث بفية المعرفة ، بان جميع الفاعلين المذكورين فى الطبيعى والالهى يفعلون بالشوق المطبوع المجبول فى ذواتهم شوقاً ازليّاً ، وان الكل يتحرك ويتوجه بذلك الشوق الى الحق الثابت التام وفوق التمام ، وانّه لمّا كان هو فوق التمام والثبات، تحرك الكل اليه بالكمال والتمام، كما قال المولوى المعنوى فى منظومته المثنوى :

همچنانکه بيقرارى عاشقان حاصل آمد از قرار د لستان

قوله : « فالميمر^٤ فى اوائل العلوم مقدمة ... » قال السيد الداماد تغمّده الله برضوانه : « الميمر بفتح الميمين (الف) من حاشيتى المثناة من تحت المنقلبة عن الهمزة او بضمّ الميم الثانية مفعّل، اما من المؤامرة بمعنى المشاورة ، او من الأمانة بالفتح ، بمعنى الوقت والعلامة والموعّد ، او من الأمرة بالتحريك ، بمعنى النماء والزيادة والبركة، او بمعنى العلم الصغير من اعلام المفاز من حجارة ونحوها، او من الأمر بفتح الهمزة واسكان الميم واحد الاُمور، يقال : امر فلان مستقيم وامور القوم مستقيمة ، او من الامر بكسر الهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس ، او من الأمر بمعنى الامارة كلتاهما بالكسر، اى الولاية والرياسة

او من الایتمار ، والاول اكثر شيوعاً عند الأدبيين .

قال علامة الزمخشري في اساس البلاغة : «ايتمرت ما امرتني به، اي امتثلت، وفلان مؤتمر ، اي مستبد^٣ ، ويقال : فلان لا ياتمر رشد^٤ ، اي لا يأتي برشده من ذات نفسه ، ويقول امرته فاتمر، اي امتثل وابى ان ياتمر، اي استبد^٥ ولم يمتثل، وتأمروا القوم واثمروا وامتثل تشاوروا واشتوروا، ومربى اي اشير على، وتقول بعيد من الميمر ، قريب من الميبر، وهو المشورة مفعول من الموامرة والميبر التميمة ...» قلت : وباء الميمر - الميبر - ظ - ايضاً ميقلبة عن الهمة» الى هنا كلام السيد «رضي الله عنه» .

قوله : «بالقوانين^٦ المقنعة...»، ليس المراد بالاقناع هنا ما هو مصطلح صناعة الخطابة لمنافاته الاضطرار، وانما المراد بها البراهين الموجبة لسكون النفس والاطمينان لها حيث كانت مقدماتها اضطرابية يضطر النفوس الطالبة للحق السالكة سبيل اليقين الى قبولها .

قوله : «ذوات الأوساط^٧» لعل المراد بها ما يصح^٨ عليها قول لم، فان الجواب عن اللّم اما بالفعل او الغاية وكل ماله فاعل فله غاية لا محالة .
قوله^٩ : «وان معنى الغاية ...» هذا هو معنى الغاية الحقيقية المطلوبة التي هي منتهى الغايات ونهاية النهايات وهي درك الحق على ما هو عليه .

قوله^٧ فان اثبات المعرفة لما قال آنفاً انه لو لم يكن معرفة لم يكن طلب وفحص وفي ذلك بطلان بعثة الأنبياء واجتهاد العقلاء وارتياض الاولياء والحكماء ومنه بطلان الجود اي^{١٠} كون العالم صادراً عن محض الجود اذ ذلك لأجل حصول المعرفة كما في القدسيات كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق والا لا يمكن بالبحث والاتفاق كما زعم بعض الزنادقة وبالجمل لا شك^{١١} في وجود الطلب حيث يرى من بنى آدم انهم مجبولون من اول امرهم الى انقضاء آجالهم وعمرهم بل عند النظر الجليل جميع اجزاء العالم مفعولة على الطلب والحركة في الجملة لكن كل ميسر^{١٢} لما خلق له قال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لا ترجعون) (الف) وقال سبحانه (الذي قَدَّرَ فهدى) (ب) ولا ريب ان الطلب انما هو لما يتصور او ما في حكمه وينتهي لا محالة بالاضطرار والاختيار الى

المطلوب وهو المعرفة اعنى وجدان المقصود بالحركة اذ الكل عند اهل الحق شاعرون بما هو المطلوب له كل واحد على حسب درجته ومرتبته كما سيظهر فى مطاوى هذا الكتاب ان شاء الله فثبوت المعرفة دليل على انسية الغاية بل نفسها لان عندها ينتهى الطلب ويحصل المطلب وهذا قطرة من بحر لا ينزف .

قوله^٨ : اذ لا يجوز قطع مالا غاية بذى الغاية والنهاية اراد انّه اذا وصل الى الغاية حصل السكون ، فالحركة بعد الوصول الى الغاية والنهاية فى حكم الحركة الى مالا غاية له مع التلبس بالغاية ، وذلك شنيع فى النهاية .

قوله : « فالميمر^٩ فى اوائل العلوم ... » هذه العبارة فى غاية السقم من حيث الاعراب والمعنى ، ولعل الغرض انّه كما ان ما ذكر فى عام ما بعد الطبيعة من المسائل الالهية ممّا يعين فى هذا الفرض الذى بصده ، كذلك العلوم الطبيعية ومعرفة الحقائق الكيانية معينة على نيل البغية التى هى المقصود من ابانة ما يريد الابانة عنه فى هذا الكتاب ، فينبغى للناظر فى هذا العام الذى هو فوق الفطرة الحكيم المتعارفة ، ان يتمرن نفسه بالرياضات العلمية ، فيكتسب حظاً وافراً من العلوم الالهية ، ويأخذ نصيباً كاملاً من العلوم الطبيعية ، بحيث يحصل له العلو والتفوق على من اراد السلوك الى العلوم الطبيعية ، فانّها كالسلم لهذه الدرجة العلية . فعلى هذا يمكن ان يكون قوله : « معرفة الشئ ... » مفعول اراد ، وقوله : « العا ... » مفعول قصد ، او بالعكس . او يكون الواو فى قوله : « وقصد ... » كما وجد فى بعض النسخ تصحيف من الناسخ . وفى النسخ التى لم يوجد الواو ، قد سقط من ، من قام الناسخ . واما التخريج ، فالمراد به الخروج عن قيود الحكمة الرسمية ، وخلص النفس من اسر الشكوك والشبهات والجرح والتعديل التى شاعت بين علماء القشر وارباب البحث والجدل ، ولا بدّ مع ذلك من تمرن النفس بالرياضات الفكرية والمجاهدات الشرعية ، وتصفية خاطر من الخيالات الوهمية الشيطانية وتخليط الباطن بالعبادات الالهية والاذكار القدسية ، وقراءة الكلمات الربانية وتطهير القلب من الصفات الذميمة والآراء الباطلة والعقائد الفاسدة حتى يكون من اهل الفطرة الثانية ويسلك الطور الذى وراء العقول المتعارفة ، ومن الله العون فى البدء والخاتمة .

قوله : « مطاطا^{١٠} فوسيقى ... » هذا الكلام فى معرفة الله تعالى من اثبات وجوده ووحدانيته وصفاته الحسنى وكمالاته العليا ، وانه الفاعل بالحقيقة والغاية المطلوبة .

و خلاصة ما اورده ابونصر الفارابي في ترجمته، انَّه تعالى اول الاوائل وهو الاول والاخر والظاهر والباطن، وانه علَّة انَّيات الاشياء وماهياتها ، ليس فيه نقص ولا قوَّة ، وليس كمثله شيء ، ولا في مرتبته شيء ، ولا لوجوده سبب، ولا غاية لوجوده، والا لتقدَّمت عليه، ولا له ضدٌّ ، والا لكان لعدم ضده دخلاً في وجوده على ما هو شأن الاضداد ، غنى عن كل شيء ، ولا له مادة ولا صورة، وانه فوق التمام، بمعنى لا درجة وجوديَّة ولا كمال وجود الا منه، ولا يخلو منه شيء ، وهو خلو عن كل شيء و«لا يعزب عنه مثقال (الف) ذرة».

وليس وجوده بعينه لغيره، ولا لارتفعت الإثنيَّة ، ولا من نوع وجوده وجود والا لم يكن فوق التمام ، فهو الواحد الفرد، وهو العالم بذاته، فيكون عقلاً وعاقلاً ومعقولا . وحكيم بمعنى ان له افضل علم بافضل معلوم، وحيٌّ كذلك، وهو اجل مبتهج بذاته ، اذ ليس شيء خارجاً من ذاته، وهو بكل شيء محيط. ونعم ما قال المترجم في ترجمته بالفارسيَّة بعد وصفه سبحانه وتعالى بصفاته الكمالِيَّة من العدل والحكمة والوجود والحياة والقدرة والوحدانيَّة الحقيقيَّة ما عبارته :

وهرانگاه که بتمامی اینها حق تعالی را بخوانیم، نه آن خواهیم که این چیزها تمامی اوست، چنانکه تمامی ماست، بل که چنین گوئیم که تمامی این چیزها اوست تعالی . قوله: «كيف^{١١} فارقت العالم العقلي ...» .

فيما نسب الى الشيخ الرئيس من تعليقاته على هذا الكتاب المستطاب ، انَّه قال : «ليس يعنى، ان نفس الانسان كانت موجودة قبل البدن ممتدة لا تبرغ الى بدن ولا ملابسة، ثم صارت اليه، فان هذا امر قد بان استحالاته في الكتب ، وان كانت النفس مع ذلك لا يموت.» ثم ذكر لذلك معنى لا يليق ان ينسب الى تلامذته .

اقول اما اولاً ، فلانسلّم ان المعلم الاول اراد بالنفس هناك النفس الانسانيَّة ، على انَّه سيذكر بعد كلام في تفصيل النفوس الجزئيَّة بقوله : «واما النفس الانسان ...» سلّمنا، لكن اراد نوع هذه النفس ، والانواع قديمة على رأى الشيخ الرئيس ، وجمهور الفلاسفة ، خصوصاً اريد بها الحقيقة العقليَّة التي اها عند عاتها كما قاله بعض الاساتيد المتألّهة .

واما ثانياً ، فان قوله : «وان كانت مع ذلك لا يموت ...» يفيد أنّه فهم من قول المترجم : «وصحّ ان النفس ليست بجرم وأنّها لا تموت ...» ان ذلك استدلال على هبوط النفس بعد وجودها قبل البدن ، وليس بذلك ، لأنّ ذلك كان طريق المترجمين ، بل على صاحب الكتاب ان يشير الى خلاصة ماسبق في الباب السابق ، والكتاب المتقدم ، ثمّ بشرع في المقصود ، ولمّا كان الغرض من تحقيق انحدار هذه النفس ان يُبيّن كيفيّة صعود النفس الانسانيّة الى مابدء منه ، قال : «قد فرغنا من اثبات بقائها فلنذكر كيفية رجوعها ...» فاعلم ذلك . ثم ان المراد على ما ظهر لي من هذه النفس ، هي النفس الملكوتية الالهية على ما في خبر مولانا امير المؤمنين ، عليه السلام ، وان مفارقة العالم العقلي هو توجهه الى اصلاح العوالم التي تحته ، كما يؤمى اليه قوله : «تحرّكت من العالم الاول اولا الى العالم الثاني ، ثم الى العالم الثالث كما سيأتي» وهذه النفس هي الروح المسدّد لنبينا واوصيائه - صلى الله عليه وعليهم - وأنّما النفوس الكليّة والجزئية هي وجوه تعلقاته المخصوصة بنظام نظام من النظام الكلي والجزئي ، ومن البين كما يظهر من كلامه ، أنّها صادرة عن العقل ، متصلة به ، بمعنى ان العقل لما استفاد شوقاً ، كانت هذه النفس الشريفة ، فهي قبل العالم الثاني والثالث فضلاً عن البرازخ البدنيّة ، وأنّها المفيض على الكلّ ما استفاضت من العقل ، فتبصر .

قوله : «ان كل^{١٢} جوهر عقلي فقط ذوحياة ...» .

قال الشيخ : «اي مفارق للمادة فقط ، اي ليس وجود ولا كمال وجود ان كان عقلياً بريئاً عن المادة براءة مطلقة الا وهو موجود له بالفعل ، يعقل ذاته وما يلزم من معقول ذاته من مادة وتواليه عقلاً بالفعل . وأنّما كان عاقلاً بذاته ، لأنّ ذاته مجردة عن المادة ، مستقلّة ، وكل مجرد كذلك ، فاما ان يصحّ ان يعقل ، او لا يصحّ ؟ والثاني جميع ، اذ كل موجود يمكن ان يعقل ، فصحة المعقولية اما بان يتغيّر فيه شيء اولا والثاني لا يصحّ في المجرد ، اذ كل ماله من الأحوال فهو بالوجوب ، وكذا لكل ما يجوز اقترانه ، فكيف حاله مع نفسه ، فاذا عقل ذاته فالمعقولات التي تتاو ذاته تكون ممكنة له ان يعقلها ، والممكن في مثل هذا الجوهر واجب ، اذ هو جوهر لا يتغيّر ، وهو على كماله الاول ، فتكون المعقولات بلا واسطة معقولة له ، والتي يلزم من اجتماعهما ايضاً معقولة له ، فيكون العالم العقلي معقولة له ، وهو الحياة العقلية ، وانها افضل كل حياة والذها . قوله : «في

العالم العقلى ، اى عالم التجرد عن العلائق المادیة ، وقوله : « ثابت فيه دائم لا يزول عنه ، اى ليس هذا التجرد والتفرد يكون فى وقت دون وقت ، بل دائماً ، لان سببه وهو الاستكمال بالكمال الاول ثابت قائم ، ولا مرتبة له يطلبها ، ولا كمال بنحوه ولا يشقاق غير ما حصل له ... » انتهى كلامه مع بعض زيادات وتلخيص .

واقول : قول المترجم : « ان كل جوهر عقلى مبتداء » خبره فذلك ، كما يظهر من نظيرها وقوله : « ذوحياة ... » بالرفع فى بعض النسخ ، لهلّة بالحمل على اسم ان ، وذلك يجوز فى غير العطف . والحياة هى مبدأ لإدراك والفعل ، فمن كان ادراكه اشرف كالتعقل وفعله ارفع من مباشرة الحركة والتحريك والآلة ، يكون حياته اعلی واشرف ، وما يكون مبدأ ادراكه نفس مبدأ فعله حتى يكون ادراكه بعينه فعله ، لكان احق بهذا الاسم لبرائته عن هذا النحو من التركيب ، فالجواهر العقلیة ذات حياة اشرف مما عندنا بهذا المعنى . ثم ذكر اوصافاً لهذا الجوهر : اولها ، انّه عقلى ، اى وجوده انه عقل كما يؤمى به قوله : فقط . ثم بانه ذوحياة عقلية ، اى نفس انيته نفس مبدأ ادراكه وفعله ، وثالثاً ، بانّه لا يقبل شيئاً من الآثار ، اى لا يقبل اثرأ بالنظر الى ما تحته ، والا فالعقل يقبل الفيض دائماً من المبدأ الاعلى .

ثم فرع على ذلك احكاماً ، منها : انه ساكن فى العالم العقلى ، ليس هذا السكون ما يقابل الحركة ، لانّ كليهما منتف عن عالم العقل ، بل هو شبيه بالسكون ، بمعنى عدم التوجه الى غير مبدئه ، كما يطلق على توجه النفس الكل الى السوافل بالحركة والهبوط والسلوك ، مع كونها ايضاً لم ترفع عن مقامها كما سيصرح بذلك فيما بعد .

ومنها : انّه ثابت فى العالم العقلى ، وثبوتّه هو استقراره فى مقامه ، بحيث لا يشغله امر عمّاً كان عليه من النظر الى عظمة مبدئه ، والانوار الفايضة من لدنه . ومنها : رواية فى ذلك الاستغراق لا يزول بصره عنه طرفة عين .

ومنها : انّه لا يسلك الى موضع آخر ، اى لا يتبدل مرتبته فى الاستغراق والاستنارة ، وان كانت مماثلة لمرتبته فى ذلك ، لانّ لكل من الامور العالية مرتبة لا يتخطّاها ، وما منّا الا له (الف) مقام معلوم .

واستدل بأنّه لا مكان له يتحرّك اليه غير مكانه، اى ان وجوده وانسيته هي نفس مكانه ومرتبته ، فلو كانت غيرها، لامكن الطلب كما فى استكمالات طالبي الكمال ، اذ ليس فوقه مرتبة ، وهو ظاهر. ولا يتوجه الى ماسوى مبدئه من الامور التى تحته، هذا بالنظر الى نفسه، وكذا لا ينساق الى مكان غير مكانه، هذا بالنظر الى غيره، وليس هناك الا مبدئه وهو سبحانه لما خلقه جعله تاماً بحيث لا يسع قوّة الامكان اتمّ منه، فالى اى وجه ينساق، لزم فيه نقص، هذا خلف. وقد سمعت تفاسير الشيخ فاعرف .

قوله : « وكل جوهر^{١٣} عقلى له^{١٤} شوق ... » .

لما فسّر الشيخ النفس التى فى الانسان، قال ههنا : « اى من حيث هو جوهر مستغن عن ان يقوم بالمادة ، يناله شوق اى يحتاج ان يحصل له شىء غير حاصل له، فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط، اى من حيث ليس واجداً لكمال فى اول ما يتجوهر فهو فى درجة ثابتة، اى لا يكون عقلياً صرفاً فى قوام ذاته وفى كمال ذاته التى يتلوه، بل وان كان من حيث ذاته مجرداً عن المادة ، فانه من حيث كمال ذاته الذى يكون له بعد ما لم يكن يحتاج الى مادة .

واما البرهان على ذلك، فقد صحّح، وهو : ان كل حالة يكون بعد ما لم يكن، فائتها تتعلق بالحركات الجسمانيّة، وتنسب الى الحركة المستديرة ، فان ذلك البرهان لم يقيم من حيث ان التجدد والتغيّر جسمانى، بل من حيث هو تجدد وتغير ، واذا كان كذلك، لم يجز ان يكون مثل هذا الجوهر الذى ليس له كمالاته مع اول تجوهره عقلياً صرفاً ؟ اى مجرداً عن المادة وعلايقها من كل وجه ... » انتهى كلامه .

اقول : انظر كيف تكسّف فى تصحيح ما يزعمه، وصرف الكلام عن وجهه الى ما لا يرضى ولا اراد قائله، لكن ما احسن هذا التكلف والتجشّم ، لو كان كما قاله .

فالحق الحقيق بالتصديق بعد مادريت، ان المراد بها النفس الكل، اى النفس الملكوتية الالهية ، ان العقل الذى هو عقل فقط مادام يتوجه الى بارئه، فهو كما هو، فانه عقل فقط، فلماً نظر الى نفسه وانّها امتلات من نور مبدعه وانها كل المعقولات التى كل واحد منها حقيقة اصليّة لموجود موجود، وان تلك الحقايق الاصلية التى باصطلاح آخر اسماء الله الحسنى وانوار جماله اقتضت الجلاء والظهور اشتاق العقل الذى هو جملة تلك المعقولات الى الظهور ايضاً ، فصدرت عنه النفس الكلية الالهية ، فالنفس عقل ظهر

بصورة الشوق ، وهذا معنى قوله : وكل جوهر عقلى له شوق. فذلك الجوهر بعد الجوهر الذى هو عقل فقط لا شوق له، ثمَّ بَيَّنَّ ذلك بقوله: واذا استفاد العقل . اى العقل فقط شوقاً ما، اى اذا ظهر له شوق حسب ما ذكرنا، سلك بذلك الشوق الى مسلك ما، ولا يبقى فى موضعه الاول .

قوله^{١٥} : «واذا استفاد العقل ...» لعلَّ الشيخ قرءه العقلى بالياء التحتانية ، وحمله على النفس، فقال: كان طالبه لما يشتااق اليه فى سبيل غير سبيل العقل، فان سبيل العقل جلى ساطع لا يحصل فيه للشئ بسبب انَّه سالك وبسبب نقص فى جوهره ، فان كان يمكنه ان يعدم ذلك ، وكان له ان يشتااق الى مقارنته ، لزم ضرورة ان يطلب من حيز التغير لا من حيز الثبات، فان حيز الثبات لا ينجلي عليه بازائه النقص بل لقصور فيه واحتياج منه الى صقال يحصل له فى جانب آخر. هكذا وجد فى بعض النسخ ، غرضه واضح وانت قد عرفت ما يكفيك .

قوله : «لأنَّه يشتااق الى الفعل كثيراً ...» لمَّا لم يوافق هذا الكلام غرض الشيخ قال: «فيه تحريف، لان النفس لو كانت رأت العالم العقلى، لكانت استكملت، لأنَّ رؤية الشئ هو قبول صورته، ولكن مغراه الى رتبة الاشياء التى فى العقل، اى يشتااق الى ان يراها فى العقل . وبالجمله لأنَّ التشَّوُّق يكون بجمله عن مفصَّل ، كمن يشتااق الى الجماع ولم يعرفه، كالحوانات الغير الناطقة فى ذلك ، فانَّها تشتااق الى جملة لا تفصيل الا عند النيل ...» انتهى .

اقول : رحم الله الشيخ، كيف تجشم لصرف الكلام الى مازعمه، وقد قال فى غير موضع من كتبه : «كل مالم يصل فهمك، فذره فى بقعة الامكان ...» وعلى ما حقَّقنا ، غرضه ان العقل لما نظر الى ما اودع الله فيه من الخزائن التى عنده ، والجواهر العقلية التى فى تلك الخزائن مع ما فى ذواتها من طلب الظهور فى المظاهر، فصار هونفساً اشتااق الى الفعل والاظهار والى زين الأشياء ، حيث يظهر ذلك لظهور آثارها من الحقايق التى رآها فى العقل، اى فى مرتبتها العقلية التى كانت عليها حين ما كان عقلاً فقط، ومن هذا انتج قوله : «فالنفس عقل تصور» ، تصوره الشوق . فتبصر .

قوله^{١٦} : «كالمرأة التى قد اشتملت رجاءها المخاض ...» هكذا فى النسخ التى وصلت اليها من قوله : «اشتملت ...» بالهمزة، والظاهر عدمه، يقال: شملت الناقة لقاها،

كفرح فتنبّه. واما على الأفعال فللتأثر، يقال اشمل الفحل . اى القح، اللهم الا ان يقرء على المجهول ، ولا يخلو من تكشف . والظاهر ان الهمزة من زيادات النسخ ، او للسلب . اى قدحان وقت وضع حملها، ومخضت المرأة مخاضاً، اخذها الطلق، وهو وجع الولادة . قوله^{١٦}: اى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة . اى مثل حكم المرأة ذات المخاض هذا العقل الذى كلامنا فيه اذا تصور بصورة الشوق للمشتاق اليه، اى للأمر الذى اشتاق اليه العقل ، وهو ان يخرج الى الفعل باظهار ما فيه من الصور العقلية التى هى خزائن الله ، حيث قال : «وما من شيء الا عندنا (الف) خزائنه» فعلى هذا، لفظة الى ، مصحّف ، اى التفسيرية . ويحتمل ان يكون تأكيداً ، او تكريراً لقوله : ايه . والشيخ قدّر فعل الاحتياج هناك ، فقال: اى احتاج الى ان يصير ما فيه بالقوّة من الاستكمال بانصور العقلية موجوداً بالفعل . ثم قال: يجب ان يقال، ويشبه شوقه الى العالم الحسى، لما بينا انّه العالم الذى يطلب فيه التجدد . انتهى .

وذلك على رايه من حمل النفس على نفس الانسان، ويبطله تصريحات المترجم بلفظ العقل فى تضاعيف الكلام، وهذا من هذا العظيم عجيب فى الفاية، ولأجل ذلك زعم بعضهم ان هذه التعليقات ليست منه، وليس بذلك البعيد .

قوله : «ويتمخض ...» بالخا والضاد المعجمتين، تفعل من المخاض ، اى يأخذها لوضع ما فيها من الصور العقلية، واخراج ما فى خزائنها من الجواهر النورية، الى بساط الظهور، ونطع الجسميّة ، لأجل شوقها الى العالم الحسى الذى هو شوق المعاملات وبندر خروج «زينة الله التى اخرج (ب) لعباد» من بحار كرامته .

قوله : والعقل اذا قبل الشوق^{١٧} سفلاً تصوّرت النفس منه . اقول ليت شعري ما يقول الشيخ ههنا، ولذلك لم يتعرّض لبيانه، وانما تعرّض لما بعده، وعلى الجملة هذا نتيجة المقدمات التى ذكرها ، وقد ذكره اولاً فى تقسيم الجوهر العقلى، فكرّره ثانياً للتأكيد وطريقة الاستنتاج ، والحاصل ان العقل فقط لما نظر الى نفسه وانّه امتلأ من انوار عظمة البارى جلّ جلاله، وكانت تلك الانوار بحسب ذواتها لطاب الظهور والاستجلاء، وليس العقل الا جملة هذه الانوار ، فاشتاق الى الظهور من غيب الاستتار الجملى، وقد كان

(الف) - س ١٥، ي ٢١. وان من شيء الا عندنا خزائنه .

(ب) - س ٧، ي ٣٠ .

يتأتى ذلك فى المراتب التى تحته، اذ فوّه غيب الغيوب ، وكلّما نزل الأمر سفلاً ، ازداد ظهوراً وصار الإجمال تفصيلاً ، ومنتهى ذلك السفر هو العالم الحسى الذى هو الشهادة المحضة المقابلة لغيب الغيوب، فلا محالة صار العقل ذا شوق، فلّما تصوّر العقل بصورة الشوق، صار نفساً ، وتصوّرت النفس وصدرت، فالنفس عقل بالذات ، كما ان العقل نفس بالعرض، حيث تصور العقل بالشوق، فصار نفساً .
قوله^{١٨} : « فالنفس اذاً قبل الشوق ... » .

قال الشيخ : اى، ان النفس جوهر عقلى مجرد الذات عن المادة، وقد صار له^{١٩} شوق الى العالم الحسى فيما صارت له هذه الصورة ، وبها يتّصل بالعالم الحسى يكون نفساً ، وانّها انّما هى نفس، لأنّها كمال جسم الى ... انتهى، وهو كما ترى .
قوله : « غير^{٢٠} ان النفس ... » .

قال الشيخ : « قد يكون ما يستكمل به ممّا يتشوق اليه امرأ كـيأ ، وقد يكون امرأ جزئياً ، فان كان امرأ كلياً ، صورت صورته الكلية بالفعل وتصوّرت فيه تصرفاً كلياً من غير ان يفارق عالمها العقلى الكلى » انتهى .

اقول : اعلم ان فى قوله : « تصوّر بصورة الشوق » للمشتاق اليه، تصريح بقاعدة شريفة عالية، هى ان النفس كلّما توجهت الى اى شىء ، فهى يتصوّر بصورة ذلك الشىء، كأنّه ذلك الشىء . فلعلّ الغرض، ان النفس ، اى النفس الكلية الملوّنة ، اذا اشتاقت شوقاً كلياً بمصالح كلية من جملة نظام الكل ، صورت الصور ، اى النفوس الكلية فعلاً ، اى بالاظهار، اى بان يظهر بصورة النفس لإحدى الكرات السماوية وما فوقها، ودبرتها تدبيراً كلياً عقلياً من غير ان يصير فى اجرامها بحيث يفارق عالمها، كالأمر فى تصورها بصور النفوس الجزئية التى هى صورة بصورها الكلية السماوية ، اذ كل شىء ما فى العالم الأسفل ، فانما تمرّ من سماء الى سماء ، الى ان يأتى الى الارض ، ففى كل سماء لتلك الجزئيات صورة يناسب مرتبة تلك السماء ، وهكذا فى مرتبة الصعود عملاً كان او ذاتاً ، فانّها اذا اشتاقت الى الجزئيات ، فصارت فيها بسبب عالمها ، فشرعت الشرايع وبعثت الأنبياء لإستخلاصها .

قوله : « من تدبير^{٢١} علّتها القريبة ... » يظهر منه ان الاجرام السماوية علل قريبة لجزئيات هذا العالم .

قال الشيخ : « وذلك ، لأنَّ العالَمَ القريبَ اتصفت الصور بالموادِّ ، لكنَّه يجب ان يعلم ان نصيب الاجرام السماويَّة الإعداد والتهيئة ، لما ان الصور النوعيَّة فايضة من المبادئ الغير الجسمانيَّة ، الا أنَّه ذكر الأجرام ، لأنَّها هى التى تفيض الصور من المبادئ على قياس ما هى فيها ، لكن اذا اتصت بالتمهيد السماوى ، خالطت قرائن لم يكن منها بدٌّ من الافعال والانفعالات من الأمور السَّماويَّة والارضية ، حتى صار لكلِّ منها نصيب بحسبه ... » وقد ذكر فى تلك الحاشية تجريد النفس للمعقولات وتفسيرها حسب ما فهم من النفس ، تركناها لعدم الفائدة .

واقول : يظهر من مذهب ارسطو ، ان المحرَّك الاقصى فى المنى هو الاب ، وفى البيض هو الطائر . وقد بينَّ أنَّه ليس فى هذا كفاية دون مبدأ من خارج ، وهى الأجرام السماوية على رأى ارسطو ، والعقل الفعَّال على رأى متأخرى الفلاسفة . واما الحيوان المتولد من غير التناسل والثبات ، فالمحرَّك الاقصى على رأى ارسطو هى الأجرام السماويَّة بتوسط القوى النفسانيَّة التى يفيض عنها ، وعلى رأى المتأخرين هو العقل الفعال ، ومعتمد ارسطو ان المغير والمكوَّن لا يكون الا جسماً او قوة فى جسم ، وان الفعل الذى هو نهاية التغير لا يحصل الا عن الفاعل المتغير ، وليس يمكن ان يكون الفاعل للتغير شيئاً ، والفاعل لنهاية التغير شيئاً واحداً .

قوله : « بل تكون فيه ^{٢٢} وخارجة منه ... » اى اذا صارت النفس الكلية الى الأشياء الجزئيَّة ، ورَتَّبَها باحسن رتبة ، ودبَّرَها اصباح تدبير ، ليس ذلك بان يصير محصورة فيها بان خرجت من ذاتها ، بل يكون داخلية فيها ، بحيث كانها صارت طبعاً ، لكن خارجة منها ، حيث لم يخل فيها حَول الصور ، ويطلب ذاتها بل ان اكتسبت ملكات رذيلة صعب خلاصها من البدن ، كما سنشير اليه بقوله : الا بتعب شديد .

قوله ^{٢٣} : « تحرَّكت من العالم الاول اولا ثم الى العالم الثانى ثم الى العالم الثالث » . فى بعض النسخ : ثم الى العالم الثانى . لكن وجود كلمة من استغنى عن ثم . والشيخ لم يتعرض لهذا ولما بعده الى الكلام فى النفس الانسانيَّة لامتناع انطباق ذلك كلِّه ، لما فسَّر النفس اولاً وعلى الجملة .

فالاول ، هو العالم العقلى وعالم الغيب والملكوت الاعلى وعالم اللوحيَّة .
والثانى ، هو العالم النفس وعالم المثال وعالم الاشباح وعالم الربوبيَّة وعالم الامر .

والثالث، عالم الشهادة والبرازخ الكلية من الأجرام السماوية والارضية وعالم الملك وعالم الخلق .

قوله : «فان العقل^{٢٤} لم يفارقها ...» اى ان النفس مع ساوكها تلك العوالم الثلاثة ، لم يفارقها العقل، لأن النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فالعقل باطنها. وفى سلوك النفس وتلّونها بصيغة الله لم يختلف حال العقل ، ولم يبرح من مكانه، فانفس يفعل بالفيض الواصل والمدد المتصل اليها من العقل، فالافعال كلّها فى الحقيقة، وانّما النفس واسطة بمنزلة الآلة للعقل، فجميع الحسن والبهاء والكمال فى عالم الحس من العقل .

قوله^{٢٥} : «لأن العقل ...» يظهر منه، ان القوّة الجسمانية لا يقوى على الافعال الدائمة، فدوام العقل من النفس انّما هو من جهة العقل، لا من حيث انها صورة للجسم .

قوله : «واما نفس^{٢٦} ساير الحيوان ...» اراد ان يبين ظهور النفس فى الأشياء الجزئية الحسيّة ، فذكر الحيوان اولاً ، وان كان اول مظاهرها النبات، لكن لما كان ذلك فى الحيوان اظهر، قدّمه، فالذى فى الحيوان وان سلك خطأ ، لكن بعض الحيوان ممّا يمكن ان يتّصل الى الانسان ، فيخلص من الضيق، فكانه لم يخطأ ، وبعض منه قد خطأ صريحاً بحيث لا يمكن له التخلص، كالذى فى السباع، ومع ذلك لا يفنى ولا يموت، فهى عند فساد اجسادها باقية فى عالم البرزخ بهويّاتها المتميزة ، محشورة فى صورة متناسبة لهيئاتها النفسانية بحسب انواعها المختلفة ، متّصلة بربّ نوعها وسلطان طلسمها ، وهو من العقول النازلة فى الصّف الأخير من العقول العرضيّة .

فمنها : ما يتوسّط بينه وبين معاوله ان كان فى غاية الشرف، نفس انسانية، وهو ربّ نوع الإنسان، او نفس حيوانيّة او نفس نباتيّة على اختلاف الشرافة. فالعقول التى هى مبادئ الطبايع الحيوانيّة التى لها نفوس مثالية ، ترجع تلك النفوس اليها، مع بقاء تعددها وامتيازها .

واما النفوس الحيوانيّة الحسائيّة فقط من دون تخيّل ، كالحشرات وامثالها ، فهى عند فساد اجزاءها ايضاً لا يفسد بما قلنا، لكن لا يبقى متميزة ، بل يتّصل بربّ نوعها كالاشعة تتبع الشمس حيث تغيب، وان تعددت وتمايزت بحسب الروازن. فافهم .

قوله : «وان^{٢٧} الفى ...» بالفاء على المجهول، اى ان وجد فى هذا العالم نوع من انواع النفس فى اى مرتبة، كانت حيوانيّة او بهيميّة او سبيعيّة او حشرات او غيرها ،

فإنَّما هو من تلك الطبيعة الحسية ، أي النفس الكلية التي هي عقل بالذات ، فذلك النوع أيضاً ينبغي له أن يكون خيالاته صدر من تلك الطبيعة الحسيَّة ، ويسرى الحياة منه إلى الجسم الذي صار إليه .

قوله : « وكذلك النفس ^{٢٨} النبات ... » أي مثل ما قلنا من الحيوان يجري في النيات ، وإنَّه ذو حياة ، إلا أنَّ مراتب الحياة مختلفة بالشدة والضعف وسعة الدرجة وضيقها ، فإنَّ النفس كأنَّها إنسانها وحيوانها ونباتها كلها انبعثت وصدرت من مبدأ واحد ذي حياة عقليَّة دائمة باقية غير دائرة ، إلا أن لكل منها حياة تليق بمرتبتها من الشرف والخسَّة والقوَّة والضعف ، وكل تلك النفوس جواهر غير جسم وغير قابل للتجزية بالذات ، وإن قبلت بالعرض كما سيأتى بيانه في موضعه .

قوله : « وأما ^{٢٩} نفس الإنسان ، فإنَّها ذات أجزاء ثلاثة ... » .
لا يذهب عليك أن ليست النفس الانسانيَّة متجزية بهذه الثلاثة منقسمة إليها ، بل المدرك والمحرَّك والمنمى شيء له قوى متعددة ، لكل قوَّة قوى خادمة ، فالمدرك لجميع الإدراكات والمحرَّك لكافة التحريكات الصادرة من القوى المحرَّكة الحيوانيَّة والنباتيَّة والطبيعيَّة هي النفس بوحدتها الجامعة ، لأن لها من مبدأ حدوثها مع البدن استكمالات وترقيات من كونها بحسب آثارها صورة طبيعيَّة ثم نفسيَّة ثم حيوانيَّة ، إلى أن يظهر إنساناً ، وكلَّما وصلت إلى مرتبة كمالية ، كانت حيلتها أكثر وشمولها على المرتبة اتَّمَّ ، فنفس الإنسان تمام لجميع ما سبقه من الأنواع الحيوانيَّة والنباتيَّة والطبيعيَّة ، وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه ، فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعيَّة وصورته صورة الكل منها (الف) فاعرف .

قوله : « وهي ^{٣٠} مفارقة للبدن عند انتفاضه وخله ... » .

قال الشيخ : « أي الانسانيَّة التي هي الأصلية ، ولها هذه القوى ، فإن الصحيح أن للإنسان ولكل حيوان نفساً واحدة ولها قوى عديدة ، وإنها الأصل لانبعاث القوى ، وأما أي قوَّة يبقى معها فهو بحث آخر ... » انتهى .

(الف) - وأعلم أن جميع ما ذكرها المحشَّى المحقق مأخوذة عن مواضع متفرقة من كتب صدر الحكماء واستأذه المحقق الفيض تلميذ صدر الحكماء وهو أخذ من استأذه بصريح عباراته - جلال -

اقول: هذا الكلام اشارة الى مسألة شريفة توحيد النفس بالنسبة الى قواه ، يعنى ان الحی المدرك السميع البصیر العاقل الفاذی المنمى المولّد فی الجسم الطبیعی المتحرک النامی الحساس ، شیء واحد، هی النفس ، وقد اختلف القوم، فذهب جمع بان للبدن نفوساً كثيرة مدبّرة بعضها حساسة ، وبعضها مفکرة ، وبعضها شهوانیة ، وبعضها غضبیة .

وذهب الشیخ الى ان النفس واحدة ، لكن یفعل بعض الأفاعیل بذاتها، وبعضها بالآلات مختلفة یصدر عن کل قوّة فعل خاص

اما المنکرون للوحدة ، فقالوا : انّا نجد النبات له النفس المنیمة، والحوان له النفس الحساسة دون المفکرة العقلیة ، فلما رأینا کل واحدة مع عدم الاخری ، علمنا ، انّها متفايرة ، اذ لو كانت واحدة ، لامتنع حصول واحدة الا عند حصول الاخری ، وهذا كما ترى ولس هی هنا محل النقض والإبرام .

واما الموحّدون ، فالشیخ واتباعه، قالوا : انّا قد دللنا على ان الأفعال المختلفة مستندة الى قوی متخالفة، وان کل قوّة من حیث هی هی لا یصدر عنها الا فعل مخصوص كما فی کتاب النفس ، فلو لا وجود امر مشترك لهذه القوی یكون کالمدير لها، لامتنع مقاومة بعضها لبعض تارة ، ومدافعتة لآخر تارة، ولو لم تكن القوی مرتبة بسبب امر یربطها، لم یحصل بینها المعاونة ولا المدافعة، فثبت وجود شیء مشترك، وهو اما جسم او حال فيه، او ليس كذلك، والقسمان الاولان قد بطل فی کتاب النفس . فظهر ان مجمع هذه القوی شیء واحد ليس بجسم ولا جسمانی، وهو النفس - هذا .

لكن الحق الحقیق بالتصديق فی توحيد النفس ليس ما هو الظاهر من اقوالهم، بل ذلك ارفع من ان یصیب الیه ایدی الحكماء الرسمىة ، اذ التوحيد النفس اعلی من ذلك، ومن عجز عن توحيد نفسه، کیف یقدر على توحيد ربه، وهو ان یعتقد ان النفس تعقل وتحس وتبصر وتسمع وتشتهى وتنمی بقوّة واحدة هی نفسها، لكن لما صارت الى البدن (الف)

(الف) - این مسلّمست که هیچ امر مجرّد تام التعقل ببدن مادی تعلق تدبیری نپذیرد، چون مجرد تام بالذات در مرتبة مقدم بر نفوس قرار دارد ، واز آنجا که جمیع صفات وشتون عقلی وی از تعقل ذات وتعقل مبدأ وتعقل معلول خود وعشق او بذات و صفات خود باعتبار کونه عین ←

وهو امر متجّز منقسم جعلت لادراكاتها المختلفة، حيث كانت هذه النشأة موطن المخالفة والتجزية، روازن وشبابك لمدرجاتها المتخالفة، وانما يدركها بقوة (الف) واحدة، كما ان ضعيف القوة الباصرة يضع زجاجاً لآلة الرؤية، فهل يجوز لما قل ان يكون تلك الزجاج تبصر، فذلك فى النفس، وسر ذلك ان للنفس الانسانية مقامات ثلاثة: مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال، ومقام الحس والطبيعة. وكلّما يوجد لها من الصفات والافعال فى شىء من هذه المقامات، يوجد فى مقام آخر، فهذه القوى الادراكية والتحريكية موجودة فى مادة البدن بوجودات متفرقة، لأنّ المادة موضوعة للاختلاف والتجزية، فلا يمكن ان يكون موضع البصر موضع السمع وهكذا، ثمّ أنّها موجودة فى مقام الخيال وعالم النفس الحيوانى بوجودات متميزة، لا مثل ما يتميز ويختلف فى المادة الجسميّة، بل بوضع واحد بل لا وضع هناك، فالها حس واحد مشترك يسمع ويرى ويشم، وهكذا من غير ان ينقسم الحس المشترك ويفترق مواضعها، واما فى المقام العقلى للنفس، فالجميع موجود بوجود واحد مقدس عن شوب الكثرة والتفصيل، لكنّها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة، فالانسان العقلى روحانى جميع اجزائه العقلية وقواه فى موضع واحد لا اختلاف فيه كثيرة بالحقيقة كما سيجىء التصريح بذلك فى كلام ارسطو فيما بعد.

→

الحب بالحق المبدأ الكل غير متغيّر وغير قابل زوال. وذات وى غير قابل تجدد وحدوث وزوال است قهراً ازلى الوجود است بازلية مبدئه القىوم للكل، معقول الذات وعقل الذات است دائماً، لذا تنزل او همان ايجاد و اظهار اوست نفوس و ابدان و اجسام را، لهذا نفس در مقام ظهور در ماده عين ماده و صور حاله در مواد است و از ناحيه اشتداد بمقام احساس ثمّ تخيل ثمّ تعقل ميرسد وبالذات در مرتبه نازل عين مواد و صور و قواى طبيعى است وبالذات عين قوة خيال و صور خيالى است و بالذات عاقل و معقول و عقل است و ممّا ذكرناه ظهر وجوه الخلط فى كلام المحشى العارف الفاضل - جلال آشتياني - .

(الف) - وانما يدركها بالحاظ وجوده السعى، لأنّها فى مرتبة جسم وفى مرتبة حس وفى موطن خيال و متخيّل وفى موطن عاقل و معقول لأنّ لها المراتب والمشاهد المتعددة ولها وجود سعى لأنّها بسيطة الحقيقة. نه آنكه ذاتاً داراى وجودى عقلاى و تام است و بعين عقل متخيّل و حاس و محسوس است - جلال - .

قوله : « غير ان النفس ^{٣١} النقيصة ... » .

قال الشيخ الرئيس : « أى ، ان النفس النقيصة الطاهرة التى لم يتدنس ولم يتسخ باوساخ البدن ، فانها اذا فارقت البدن ، رجع ، الى عالمها باهون سعى .

اقول : ان النفس اتصّلت بالبدن ليكون لها التربية التى يختص^{٣٢} بالامور العقلية ، وليكون لها امكان اتصال بالجواهر العالية التى لها اللذة الحقيقية والجمال الحقيقى ، فمسبيل النفس ان يجعل البدن والآلات البدنية مكاسب مكتسب بها المخلص فقط .

ومن المعلوم ان اشتغال النفس بالجانب الادنى ، يصمدها عن الجانب الأعلى ، كما ان اقباله على الجانب الأعلى ، يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاسفل . فان النفس ليست بمخالطة للبدن حتى يكون البدن بالمخالطة يصدها عن الكمال العلوى اذا لم يقع استعمالها له على الوجه الذى ينبغى ، بل بهيئته تعرض للنفس من الإقبال عليه ، فاذا صارت النفس بدنية وتمكّنت ، انقادت للامور البدنية من الشهوة والفضب وغير ذلك ، بل صارت هذه الهيئات ملكات فيها كانت النفس بعد البدن على الجملة التى كانت فى البدن ، فيكون مصدودة عن العالم العلوى ، ونعنى بالأوساخ زوايد ردية رذالة غير طبيعية ، ولا مناسبة للشئ الذى هو بالقياس اليها نقى ، فاذا فارقت النفس البدن وهيئتها الاشتغالية بقيت متصلة بالعالم الأعلى لابسة الجمال الاسنى منقطعة عن العالم الذى كانت فيها» انتهى .

اقول : الصواب من القول هو ان أكثر الفلاسفة المتقدمين وان صرفوا جهدهم فى احكام المبدأ الاول والتنزيه فى الذات والصفات والافعال ، قصرت افكارهم هذا الشاد ، وسيما فى درك منازل المعاد ومواقف الاشهاد ، لانهم لم يقتبسوا انوار الحكمة من مدينتها النبى الخاتم - صلى الله عليه وآله وسلم - واما اتباعهم من مشائبة الاسلام ، فقد جمدوا على ما وصل اليهم من هؤلاء القدماء ، ولم يتعرضوا دهرهم لتنقيحات مابته من طيبه وبهائه ، ولا ما يشم^{٣٣} من نجد الكرامة ، حتى ان هذا الرئيس عجز عن اثبات المعاد الجسمانى ، وهو الذى كل الشرايع جاءت به وكل النفوس من المقرين والعاملين له وعجزوا ايضا عن معاد المتوسطة حتى اضطر بعضهم الى القول بتعلقها بالأجرام السماوية ، وايضا عن معاد النفوس الهيولانية حتى التجأ الاسكندر الافروديسى وجماعة الى القول ببطانها .

وانما ذهب اكثرهم الى المعاد الروحانى فقط ، فالجنة ونعيمها وحورها وقصورها

وسلاسلها وجحيمها وزقموها هى رذائل الأخلاق وذمائم الصفات، خصوصاً الجهل المركب والآراء الفاسدة الباطلة المضادة للحق والكفر والشرك بالله ، وبصفاته وأفعاله وملائكته وكتبه ورسله . وأما المقتبسون من مشكاة النبوة الختمية والولاية العلوية ، فاعتقدوا بعد ان اتقنوا ان^{٣١} اجناس العوالم والنشآت ثلاثة :

احديها : النشأة الأولى الطبيعية ، وهى عالم الكائنات الفاسدات .

وثانيها : النشأة الوسطى ، وهى عالم انصور النفسية وهى عالم المثال .

وثالثها : النشأة الثالثة، وهى عالم الصور العقلية والمثل النورية، ولكل منها طبقات كثيرة فى الشرافة من الاشتداد والضعف والعلو والدنو فى الطول والعرض ، وان الانسان حقيقة مشتملة على تلك العوالم بالاجمال بحسب مشاعر الثلاثة ؛ مشعر الحس ومبدئه الطبع، ومشعر التخيل ومبدئه النفس ، ومشعر التعقل ومبدئه العقل ، ففى المعاد يكون له هذه المراتب الثلاثة ، لكن للمؤمنين على تفاوت درجاتهم .

وأما الكفار ومن فى طبقتهم، فلما لم يكن لهم نصيب من المرتبة العقلية ، فمعادهم انما يكون بحسب النشأتين الوسطى والسفلى بحسب درجته، كما فصل فى محله . فالنفوس اما كامله كما لا عقلياً ، او ناقصة ؟ اما النفوس الكاملة فهى التى خرجت فى طريق العلم والعمل الى العقل بالفعل، فانما يصير الى مقامها العقلى واتصلت بالعقل . واما النفوس المشتاقة الى العلم والعمل الغير بالغة الى كمالها العقلى، فان تداركته العناية الالهية بجذبة ربانية او شفاعة ربانية لقوة الشوق او ضعف العائق او لطول المكث فى البرازخ والقيامة على تفاوت درجاتها، فاما الى الدرجة العليا من النشأة الوسطى، واما الى المهبط الأولى من النشآت الآخرة . واما النفوس الغير المؤمنة فكيفية رجوعها كساير النفوس السبعية البهيمية «ان هم الا كالانعام (الف) بل هم اضل» فهم مترددون فى دركات الجحيم ، مقيمون فى عذاب اليم ، وسيجىء تفاصيل ذلك مستقصى .

قوله : «فانها^{٣٢} اذا فارقت البدن، لم يصل الى عالمها الا بتعب شديد ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اى يقاسى عذاباً شديداً كثيراً، حتى ينمحي عنها كل دنس ووسخ تعلق بها من البدن، لانها انما تستبقى بالافعال الرديئة ، واذا تعطلت جازان

یبتل بل وجب .

فان قال قائل : كما ان الكمالات والهیئات التى تحدث للنفس لا يتم^۳ الا بالبدن على ما ادعيتم ، كذلك بطلان الهیئات لا يكون الا بالبدن ، فان الشیء لا یبتل بذاته ، وليس حکم البطلان الا حکم التجشّد ، فاتّنا نعلم ان سبب عدمه بعد ما كان موجوداً اما من النفس الناطقة المفردة وطبیعتها التى یحصیها عند الخاؤ من البدن ، او سبب من الأسباب التى من خارج من الامور التى لیست سبیل التجشّد ، او من الاسباب المتجددة او یكون تلك الهیئة لا تبطل اصلاً ، فلو كانت العائّة فى بطلان الهیئة النفس الناطقة او شیئاً من العلل الثابتة ، لوجب ان تكون النفس كما تتجرّد عن البدن ، تتخلص عن تلك الاوساخ ، ولا یكون لتزکیتها وهى فى البدن ولریاضتها وهى متعلقة بهذا العالم ، فایدة ، بل سواء كانت وسخة او نفیسة ، فحالتا هما عند المفارقة واحدة . وذاک انّه یجوز ان یحصل الاوساخ من نفسها بلا علّة ، ولا للمؤثرات فیها قوّة جدیدة بلا عائّة ، بل اذا لم یکن تجشّد حال ، كانت الامور كما هی ، وبقيت ثابتة ، فیجب اذن ان یكون النقی عن الاوساخ لا یتسأخر عن مفارقة النفس البدن ، فاذا كانت لیست شیئاً من اسباب التجشّد ، فلعلّة التناسخ فی بدن آخر ، لكنّه ان کان فی ابدان البهائم والسباع ، فالاولی ان یكون مثل هذه الابدان اشدّ تأکیداً للاوساخ ، لا ماحیة لها ، فان کان بدن آخر من ابدان الناس ، فانحال فی ذلک البدن ، وهى الاغلب الاکثر ، الا ان یغلب اقوی الحسیة فی الابدان والطبیعة ، لا یعقل اعراض المصالح بالامور التى لا تكون بالتساوی او بالاقل .

وان کان سبب التجشّد حركات سماویّة ، او اموراً اخرى تتعلّق بالحركة ، فیصیر الشیء البریء عن المادّة منفکاً عن الحركات الجسمانیّة ، من غیر ان یكون له ذلک بتوسط مادّة یشارکها فعل الجوهر ، فبان ان تلك الهیئات تبتقی فی النفوس راسخة لا تبطل اصلاً . والجواب عن ذلک احالة على الحکمة المشرقیّة^۴ . انتهى کلامه .

اقول : نحن نقول ، انّه لا یحتاج الى الرجوع الى الحکمة المشرقیّة بعد ما اشرق شمس النبوة الختمیّة من مغارب ارواح الامّة الاخیره فی اقتراب الساعة ، ففیه اولاً ، انّ ذلک قیاس احوال النشأة الآخرة على النشأة الدنیویّة .

وثانیاً ، انّه مبنی على ان المحشور هی الأرواح فقط ، كما هو مذهب الفلاسفة ، فاما ان کان الحق كما هو طریقتنا من اقتفاء اهل بیت الرسالة والولاية من حشر النفوس مع الابدان ، فاضمحلت الشبهة .

وثالثاً ، انّا قد بيّنا فى كتاب الاربعين بوجه برهانيّة وعرفانيّة ، ان طبائع اهل النار من القوى الجسمانية المحفوفة بالعوارض والهيئات المخالفة لاحق ، والخالد فى النارهم الكفرة والشياطين بسبب ما اودع الله فيهم من آثار حركات الافلاك ، ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها .

واما ارباب النفوس الساذجة الخالية صحايفهم عن السيئات والحسنات ، فلم حالة امكانيّة ، فينا لهم الله برحمته ، لأن جانب الرحمة ارجح .

واما من خلط عملاً صالحاً ، وآخر سيئاً فانّها ينمى عنه الآثار القبيحة اما برجاء الجنّة ، او الخوف من النار ، وان لم يعمل مانبغى ، وهكذا المسيئون مع ما كسبوا بعضاً من الامور التى يزيل الآثار المذمومة على التدرج ، الى غير ذلك من اختلاف طبقات الناس فى العلوم والاعمال والاخلاق .

والحاصل ، انّ جهنّم ، هى حقيقة الدنيا من حيث هى دنيا ، حالة فى موضوع النفس ليوم القيامة ، وقد بيّنا فى الحاشية المتقدمة تفصيلاً ما - لذلك .

قال بعض المتألهين : « انّ صورة جهنم فى الآخرة هى صورة الآلام التى هى تقايص حاصلة للنفس ، فالنفوس الشقيّة مادامت على فطرة يدرك بها النقايس والآلام التى من شأن تلك النفوس ، ان يتّصف بمقابلاتها ، يكون لها الآلام شديدة بحسبها ، فتلك الآلام باية فيها الى ان يزول عنها ادراكها لتلك النقايس ، اما بتبدل فطرتها الى فطرة ادنى واخس من تلك الفطرة ، او بزوال تلك النقايس والاعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس ، وقوّة بعض كمالاتها ، او اختلافها بالحسنة واعمالها الصالحة ، او اشتغالها بادراك امور عالية كانت تعقدها من قبل ، وصارت ذاهلة عنها ، ممنوعة عن ادراكها ، لانصراف توجّتها عنها الى تلك الشواغل ، وعلى التقادير ، يزول العذاب وتحصل الراحة بعد تعب شديد » انتهى .

وذلك لأنّ (الف) مدار الحكم فى الآخرة على العلل الفاعليّة ، وللنفس الانسانيّة باعتبار المضاهاة بالمبادئ العالية ، اقتدار على تصوير المادة المصاحبة بالصورة التى

(الف) - بل مدار الحكم فى الآخرة على العلل الغير الاتفاقيّة وان جهة القبول وانفعال النفس عن علل العذاب والرحمة ، بوجه يرجع الى جهة الفعل والايجاب - ج ش - .

صارت خاتماً لها، وبالأراء التي اعتقد بها .

وغرض الحكيم من هذا الكلام، بيان حال المتوسّطين في العلم والعمل، فانهم بحسب ما اعتقدوا التوحيد وبعض العقائد الحقّة ، تحصل لهم النجاة بعد تعب شديد .

قوله^{٣٣}: «ثمّ حينئذٍ يرجع الى عالمها الذي خرجت منه ...» .

قال الشيخ: اي يبقى متخلصة (الف) بجهة عالمها الذي منه ابتدا وجودها من غير ان تهلك او تبید . انتهى .

اقول: هذا على اطلاقه لا يوافق الضوابط العقائّة والشرعيّة، بل الحق ان الله جعل مقامات الحواس والتخيّلات والتعقّلات درجاً ومراقياً يرتقى بها السالكين، فلا بدّ ان تنزل اولاً في عالم المحسوسات الاخرويّة المجردة عن المادة الكثيفة المنصريّة دون اللطيفة الاخرويّة المريّنة بعين الحس الاخرويّة بضرورة الحس بحكم الخيال هناك، ثمّ في عالم الصورة المفارقة بضرورة انخيل عقلاً بالفعل، وفي كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة اللايقة بكل منها وما هو أعلى من هذه العوالم ، والتفاوت بين اسفل كل عالم واعلاه اشد ، فلا يبلغ الانسان الى ادنى درجات عالم النهايات الا بعد طي درجات عالم البدايات كلّها ، فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين الى الله، ففي كلّ منزل منها للسالكين خلع ولبس جديد وموت وبعث، ولا بدّ من وروده اولاً الى اولى مراتب المحسوسات، ثمّ يرتقى قليلاً الى ان يتخلّص من درجاتها العديدة، كما قال تعالى «وان منكم الا واردها، كان على ربك حتماً مقتضياً» ، ثمّ نجى الذين اتّقوا ، ونذر الظالمين (ب) فيها جثياً» فان كل واحد من افراد الانسان بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكاينة يحصل له استحقاق هذا الورد لو لم يتبدّل نشأته، ولم يجيء (ج) بالحسنة سيّئته كما للمقرّبين ، حيث يكون النار عليهم برداً او سلاماً ، هكذا ينبغي ان يفهم .

قوله: «من^{٣٤} غير ان يهلك او يتبدّل ...» .

الاول، اشارة الى ردّ جمع من اطباء القدماء وكثير من الدهريّين فطائفة من المتكلمين،

(الف) - مراد الشيخ ان الإرتفاع عن العالم الحسّ والهيولي، نوع استكمال للنفوس المعذبة بالعذاب الناشئ عن الانحرافات ومخالفة الشرع والعقل .

(ج) - ولم ينمّج ... - خ ل .

(ب) - س ١٩، ي ٧٢ .

حيث زعموا، ان النفس يفنى ببوارالبدن .

والثانى ، للردّ على التناسخيّة حيث يقولون بالنقل الدائم للنفس من بدن الى بدن .
وقوله : لانّها متعلّقة ببدنها . دليل عدم التبديل ، اى انها وان لم يصل اولاً الى
عالمها ، بل بتخليصات ووقوفات فى البرازخ ، الا انها فى بدنها الاخرويّة الذى هو
باطن هذا البدن وملكوتهها ، وان بعدت منه ، اى من عالمها ونأت منها .
وقوله : ولم يمكن ان يهلك . دليل على عدم الهلاك .

وقوله : « ولم^{٣٥} يمكن ... » .

قال الشيخ : « اى لا يمكن ان يعرض الفساد انيّة من الانبيات ، لأنّ مكانها عالم التجرد
عن المادة والثبات ، لانّها انيات بالحقيقة ، اى ليس يخالطها انمادة فيخالطها بالقوة فى
جوهرها الموجود لها ، لانّها انبيات لا تدبير ولا تبديل ، كما قلنا ، اى من ان يقابل الفساد
ذومادة » انتهى .

اقول : الظاهر من استعمال الحكيم هذا العظيم للذكر الانبيات الحقّة فى كتابه هذا
الامور التى لم يتعلق وجودها بالمادة والحركة ، اى الغير القابلة للكون والفساد ، سواء
خالطت المادة ام لا ، كيف وكلامه ههنا فى النفس التى صارت فى المادة وانسخت بهما
كما لا يخفى .

وقوله : « حلّ عليها^{٣٦} غضب الله ... » .

قال الشيخ : « هو الوقوع بالبعد عن الاتصال بملكوته الأعلى الذى هناك الفبطة العليا
والبهجة الاوفى ، وصرخهم على ان يستغفروا لتأذيبهم بالهيئات الفريية المتضادة ،
واشتياقهم الى اضدادها . فاما الرحم على الموتى ، فهو من جنس استمداد الفيض الالهى
بالادعيّة ، وليطلب من الحكمة المشرقيّة » انتهى .

اقول : قد قلنا انّ الانسان لمّا كان جامعاً للمواطن الثلاثة ، اى الحسى والنفسى
والعقلى ، فمن غلب عليه واحد منها ، كان مآله الى عالمه واحكام نشأته ، فمن غلبت عليه
نشأة الحس والتأهى بالمشتبهات الحسى والمألوفات الحيوانيّة ، فهو عند مفارقة الروح
! ليف غصّة شديدة ورهين عذاب اليم بعيد عن جوار الله وعن الانخراط فى سلك المقربين
وملاحظة الانوار الالهية والصور العقليّة . ولما كانت الدنيا ولذاتها اموراً مجازيّة لا
حقيقة لها ، فمن احبّها وعشقها ، كان كمن احبّ امراً معدوماً ، وحيث لم يكن لمحبوبه

اثر ولا لطلبه ثمر وثمة غير الملكات الرديئة والصفات السبعية والبهيمة ، يكون فى غصة شديدة والم دائم، لكن لما كانوا فى هذه النشأة ، حسبوا اننا لمنجوهم حقيقة ، فيأكلون ويتمتعون كما تأكل الانعام، ولما اشرفت شمس الآخرة ، اضمحلت رسوم المجازات وذابت اكوان المحسوسات، فبقى محب الدنيا والمشتهيات الدنيوية محترقا بنار الجحيم معذباً بالعذاب الاليم، فان غاب عليه رجاء يوم الآخرة والميل الى ما اوعده الله من الجنة ونعيمها وحورها وقصورها والخوف من نار جهنم وآلامها فماله الى الوصول الى نعيم الجنة والخللاص من النار بسبب بعض العقائد الحققة والأعمال والخيرات الفاضلة ، ومن تداركته العناية الالهية واستشعر فى الدنيا بان هذه اللذات الدنيوية باطنها البعد عن جوار الله وحرمان نعيم الآخرة، فعند ذلك يحرص على الرجوع من حب الشهوات البدنية، وعلى ان ينقّض من الميل الى زهرة الدنيا ولذاتها، ويبدأ اى ويشرع فى التوبة والندامة والتوجه الى المبدأ الأعلى والانوار القاهرة ، ويتضرع الى الله فى التوفيق والهداية الى منازل المقربين ويسأله ان يكفّر عنه سيئاته، بان يبدلها حسنات، ويتخلق بالأخلاق المرضية التى كانت يقابل الاخلاق الرديئة الخسيسة التى سبق منها، وان يرضى عنه بان يدخله فى جملة السعداء والمقربين ، وذلك بان يستكمل بادراك اليقينيات وتخليص القلب عن الشواغل والتوجه التام الى المبدأ والاشتياق الى رضوان الله «ورضوان (الف) من الله اكبر» وهذا الصنف هو مراد الحكيم من كلامه .

قوله^{٣٧}: «يشبه رمزاً فى النفس الكلية ...» .

هذا يقوى ما ذهبننا اليه من ان مراده من النفس فى اول الميمر، هى النفس المملوكية الالهية ، وهى التى تُسَدّد الأنبياء والاولياء ، وكانت مع نبينا واوصيائه صلوات الله عليهم ورحمة الله . اى هذا الكلام فى النفس الكلية يشبه رمزاً الى ترقياتها وعروجها واتصال النفوس الانسانية الشريفة بها ورفضها جلباب البدن واستفراقها فى مباديها العالية متدرجة الى ان يفنى عن نفسها بالكاية عند البارئ تعالى وبقاتها بتلك الحضرة .

قوله : «اننى^{٣٨} ربما خلوت بنفسى ...» .

اى اعترضت عن كل شئ سوى نفسى التى هى ذاتى خارجاً عن كل ماسوى حقيقتى،

كاننى خلعت بدنى الذى لا بد منه لنفسى التى فى هذه النشأة جانباً، وهذا هو خلع البدن الذى يقع للاولياء ، بانهم فى البدن كأنهم لا معه، وكأنهم مجردون عنه مفارقون إياه، لا متوجهون اليه اصلاً ، كالجلباب الذى يلبسه الانسان تارة ، ويخلعه اخرى، كما فى الخبر فى طريق اهل البيت فى وصفهم، كأنهم وهم فى جلابيب من ابدانهم. ولمّا رجع هذا العظيم الى ذاته وقد عرفت ان النفس عقل بالذات فقد رجع الى بدايات مرتبة العقل، اذ مالم يبلغ البدايات لم يمكن الوصول الى الاوساط والنهايات فقوله فاعلم الى جزء اشارة الى البلوغ الى البدايات .

وقوله : رقيت الى مرتبة نهايات العقل . وهو القرب من حضرة الالهية الجامعة لجميع الاسماء والصفات .

وقوله : «فصرت^{٣٩} كأننى موضوع ...» لبيان نهاية الترقى الى الأفق المبين ، وهو الحد الذى ينتهى مرتبة العقل اليه، فلو وضع قدماً لاحترق، ولذلك قال : كأننى متعلق بها . اشارة الى مقام التدلى ، ولذلك قال : فوق العالم العقلى ، لأنّ النهاية فى جهة العلو يعبر عنها بالفوق فتبصر .

قوله : «هبطت^{٤٠} من العقل الى الفكرة ...» .

استغراق النور له تجلى الحق تعالى عليه بحيث فنى عن نفسه وعن مقامه الذى وصل اليه وعن كل شىء ، فلمّا استشعر بهذا الفناء ، سقط من العالم العقلى الذى هو منتهى سيره الى المقام النفسى حيث يكون الفكر للنفس كيف صار الى هذا العالم الشريف وكيف وصل الى مالم يبق منه اثر، وهذه الفكرة حجبتة عن مشاهدة ذلك النور المتجلى ، هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله : «حجبت^{٤١} الفكرة على ذلك النور ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اقول: انّ صريح التجرد والاقبال على الحق وانما هو بالنقص عن الوصول اليه ، فكيف اذا سنخ فى الذكر غير الذى يتوصل منه اليه، وذلك الغير هو المبادئ المطلوبة للفكر، فان النفس اذا اشتغلت بشىء ، انصرفت عن غيره وحجبت عنه، وان كانت الفكرة عنه ، فقد نهج سبيلاً الى كثير من ادراك معنى الربوبية ، لكن الإدراك والمشاهدة الحقة تالية للادراك اذا صرفت الهمّة الى واحد الحق ، وقطعت

عن كل حاج (الف) او عایق به نظراً اليه ، حتى كان مع الادراك شعور بالمدرک من حيث المدرک اللذيد الذى هو بهجة النفس الزكية التى هى فى حالها تلك كالمختصة عن كل (ب) حجة الواصلة الى العشق الذى هو بذاته عشق لا من حيث هو مدرک فقط ومعقول ، بل من حيث هو عشق فى جوهره ، ولمّا كان الادراك قد يحجب عنه الشواغل ، فكيف المشاهدة الحققة .

واقول : ان هذا الامر لا ينبئك عنه الا التجربة ، وليس بالفعل بالقياس ، فان لكل واحد من الامور الحسية والعقلية احوالاً تعلم بالقياس ، وخواص احوال تعلم بالتجربة ، وكما ان الطعم لا يعقل بالقياس ، وكذلك كنه اللذات الحسية بل اكثر ما يفهم منها بالقياس ، كذلك اللذة العقلية وكنه احوال المشاهدة للجمال الأعلى انما يعطيك القياس منها انّها افضل بهجة . واما خاصيتها فليس ينبئك الا المباشرة ، وليس كل ميسر لها » انتهى .

اقول : ان الشيخ الرئيس مع جلالة قدره ، حمل ذلك الخلع والعروج على ملاحظة وحمل مبنى ذلك العشق الذى سرى فى جميع الموجودات ، والاشتياق الى العالم الأعلى ، وقد عرفت ان الامر اعظم من ذلك وارفع ، بل ذلك طور وراء الفكر العقلى والحركة النفسية . وان اردت تحقيق العشق فاستمع لما يتلى عليك ، انّه سبحانه قد جعل لكل موجود من الموجودات العقلية والطبيعية والحسية كمالاً ، وقدر فى جلالته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة لتتميم ذلك ، فالعشق المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات ، لما عرفت ان العقل اذا اشتاق صار نفساً ، ولغيرهما لا يخلو عن نقص وقوة عشق وشوق ارادى او طبيعى على تفاوت الدرجات ، ثم حركة تناسب ذلك الشوق ، اما نفسانية او جسمانية ، اما فى الكيفية او الكمية ، او فى المكان والوضع ، فالبارى تعالى لمّا كان فوق التمام ، فهو اعظم الأشياء بهجة ومحبة لذاته ، وما يفيض منه من الخيرات والمعلومات لا يخلو عن نقص ، فكل ما كانت معلوليته اكثر ، فهو انقص ، فكل ما هو اقرب من الحق فهو اكمل ، فلا يخلو شىء من الموجودات من محبة كمال ، والكمال الاتم وافاضة الكمال انما هو لله وحده ، وكل موجود طالب للكمال ، عاشق له ، فلا يخلو شىء من المحبة الالهية والعشق الالهى والشوق الجبلى ، ولو خلا عن ذلك لهلك وانطمس ، فكل وجود

ناقص لا تكمل الا ممّا هو اقوى منه وهو عائته، فالهيولى لا يتمّ الا بصورتها، وهى لا يتمّ الا بمصوّراتها والحس لا يتمّ الا بالنفس، وهى لا يتمّ الا بالعقل، وهو لا يبقى الا بالله، فالعشق حاصل لكل شيء، سواء فى حال وجود كماله او فقده .

واما الشوق والميل، فانّما يكونان حال فقدان الكمال . وبالجملّة فالصورة الحافظة للتركيب كمالها فى ان يصير بحيث يجذب الغذاء وتحيله الى جوهره ويحسنه بقرب من المبدأ خطوة، ثمّ حاول اتمّ من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى، وهو ان يكون ذا صورة حسّاسة ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوليات، ثمّ بالفعل بادراك الثوانى، ثمّ صايرة عقلاً بسيطاً، ثم راجعة الى الله، كل ذلك باشواق متتالية متناسبة (الف) .

وغرض الشيخ فى هذه الحاشية هذا العشق كما قرّر فى رسالته التى صنّفها فى العشق وكيفيّة سريانه فى جميع الموجودات، وقال فيها: ان كل منفعل ينفع عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه، وكل فاعل انّما يفعل فى قابل عنه بتوسط مثال واقع منه فيه . انتهى .

قيل : يعنى كما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق على الترتيب، فكذا الخير المطلق والمعشوق الحق متجلى بعشاقه، الا انّ قبولها لتجلّيه على التفاوت، فغاية التقرب منه هو قبول تجلّيه بلا متوسط، كمرآة يتجلى فيها صورة المطلوب بلا توسط . وهذا حال العقل الكلى .

واما ما نال غيره، فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة او مرابا متعددة على الاختلاف .

ثمّ قال الشيخ : «ان العقل الفعّال يقبل التجلى بغير توسط، وهو بادراكه لذاته ولساير المعقولات فيه عن ذاته بالفعل واشبات، وذلك ان الأشياء التى تتصوّر المعقولات بلا روية واستعانة بحسّ او تخيل، انّما تعقل الامور المتأخّرة بالمتقدّمة، والمعلولات بالعلل، والرديّة بالشريفة، ثم تناله النفوس الالهية بلا توسط ايضاً عند النيل، وان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الخروج من القوّة الى الفعل، واعطاء القوّة على التصوّر،

(الف) - جميع ما ذكره المحشى فى هذا الموضع وسائر المواضع كلّها مأخوذة حرفاً بحرف من كتاب الاسفار بعبارتها، من غير تصّرف فيها

والاحساس للمتصور والطمأنينة اولا» انتهى .

وانَّما اطينبنا فى ذلك، لأجل ان نبين انَّ غرض الشيخ من شرح كلام المعلم الاول هذا الوجه الذى اثبت النفس ان تنال من تجلّى المبدأ تعالى شأنه، وانَّه تجاهل هناك او لم يصل فهمه الى حق المقام، ونحن لا نمنع ان يكون مبداً ذلك الخلع هو العشق، لما بيننا ان لاهركة مطلقا الا بالعشق، لكن ليس منتهى تلك الحركة العقل الفعال كما زعمه، بل اعلی من ذلك ، لان العشق كما قاله بعض العلماء على ثلاثة انحاء :

احدها : العشق الأكبر وهو عشق الآله جلَّ ذكره، وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الذين حصلت لهم الفناء الكلى، وهؤلاء هم المشار اليهم بقوله تعالى : «يحبُّهم (الف) ويحبُّونه» فانَّه فى الحقيقة ما يجبُّ الانفسه .

وثانيها : العشق الاوسط ، وهو عشق العلماء اناظرين فى حقايق الموجودات المتفكرين فى خالق السماوات لله تعالى .

وثالثها : عشق الاصفر (ب) وهو عشق الانسان الذى هو العالم الاصفر، لكونه انموذجا لما فى العالم الكبير ، والعالم كتاب الله وتصنيفه الذى كتب فيه المعانى الالهية بالفاظ الامور الخارجية ، والانسان مختصرة النافع فى مطالعة الكبير . فافهم . قوله : «جوزى^{٤٢} احسن الجزاء ...» .

قال الشيخ الرئيس : «الجزاء فى تعارف الظاهر، يراد به ما يقابل به ما ينبغى من خير وشر يكون بازاء ، وفى هذا الموضع فقد جعل السعى تكشّف النفس الاعراض عن عشقتها الاول الذى هو البدن للعشق الحقيقى، وذلك فى اول الامر جشمة ما» ويحتاج الى رياضة حتى يصير كالغريزة ، فيكون السعادة الاخرى جزاء بازاء هذا السعى» انتهى .

اقول : ليس السعى ههنا الاعراض فقط، بل ذلك يتوقّف ذلك على اعمال ورياضات كثيرة شرعية من الأعمال الصالحة والتخلّى عن المذام^{٤٣} النفسانية والتحلّى بمحامد

(الف) - س ٥، ي ٥٩ .

(ب) - كلما ذكره القاضى فى هذه الوريقات كلّها مأخوذة بلا تصرف وتغيير عبارة عن الاسفار وغيرها من مؤلفات مؤلفها العظيم وهو يتمنطق ويتفاخر بهذه التعليقات التى صدرت من مصدر تألّه صدر المتألهين على الشيخ الأعظم الذى نسبته اليه، نسبة البحر القمقام الى القطرة .

الاخلاق الالهية وبحسب العقاید الحقّة ، لان العلم والعمل جناحان لهذا الصعود لا يصالح احدهما الا بالآخر . والى ذلك اشار بقوله : فلا ينبغي لأحد ان يفتر عن الطلب . ثم قال : وان تعب ونصب . قوله : « قلنا اخطأت^{۴۳} ... » .

قال الشيخ : « اى لمّا كانت ناقصة ، لم يمكن ان توجد اول وجودها الا كذلك ، سقط ، اى احتاجت ان ينزل مثلاً عن مكانها متّصلة بالعالم الحسى » انتهى .

اقول : هذا تكلّف فى غاية البعدىا باه النظر الى اصول هذا الكتاب ، اذ الفرض اعلى ممّا فهمه الرئيس ، وكيف يوافق ذلك قوله متصلاً بذلك : وانّما صار هو ، اى انبأ ذقلس ايضاً الى هذا العالم فراراً من سخط الله ، فاين هذا التوجيه للشيخ من هذا المرام العالى والتحقيق الوافى ، ليت شعرى ما يقول فى آدم وخطيئته وهبوطه من الجنة التى كان فيها . والصواب ان هذا الكلام رمز الى آدم وذريّته التى كانت فى صلبه ، عبّر عنها بالانفس ، لان ذلك الخطاء انما وقع فى العالم المثل (الف) من السلسلة النزول ، وانّما سلطان النفس وامتازت النفوس الجزئية هناك نحواً من الامتياز وهو احد مواطن « الست بربكم » .

[بيان الفرق بين الجنة الصعودى والنزولى والاشارة الى القوسين ، الصعودى والنزولى]

قال استادنا (ب) المتألّه : « ومما يجب ان يعام ، ان الجنة التى اخرج عنها آدم وذريته وزوجته لأجل الخطيئة ، هى جنة الارواح المسمّاة عند اهل المعرفة والشرعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذريّة ، وهى غير الجنة التى وعد المتّقون ، وهى غير الجنة البرزخ ، لأنّ هذه لا يكون لاحد الا بعد انقضاء حياته الدنيويّة بموته ، لا للكل الا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والارض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات ، وان كانتا

(الف) - اين خطا از آدم وذريّت در جميع نشآت مقدم برعالم ماده ومقام استقرار در رحم طبع يا امّ واقع شده است ، چون تنزل از جهات موجوده در علل طوليه همان هبوط انسان است وآخيرين مرحله آن برزخ نزولى است .

(ب) - مراد از استاد ، محقق فيض است كه او اين عبارات را از كتب استاد عظيم خود صدرالحكما نقل کرده است .

متفکّین فی الحقيقة والمرتبة الوجودیّة ، لكونها جميعاً دارالحياة الذاتیة والوجود الادراکی . وذلك ای ان المبادئ الوجودیّة والغایات متحاذیة متعاكسة فی الترتیب، وان الموت ابتداء حركة الرجوع النفوس الی الله، كما ان الحياة الطبیعیّة انتهاء حركة النزول لها من عنده تعالى، وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتین السلسلتین النزولیّة والصعودیة بالقوسین من الدائرة، اشعاراً بان الحركة الثانیة الرجوعیّة انعطافیّة غیر مارة علی الاولى، وان كل درجة من درجة القوس الصعودیّة بازاء مقابلتها من القوس النزولیّة لا عینها وان كانتا من جنس واحد» انتهى .

اما کیفیّة الخطاء فقد اختلفت الروایات فی ذلك والذی يظهر من ذلك ان النفوس فی اندماجها فی النفس الكلية وجودها الجدلی فی العالم العقلي وامتلأها من نور الباری ظهرت منها حسب اختلاف مراتبها فی ذلك العالم الذی هو افق نفس الامر و بین الواقع دواعی شتّى فبعضها طمعت فی المرتبة العقلي حیث برأت توحدّها بها من وجهه وبعضها ادعت الانانیّة والاستقلال كما ادعت فی النشأة الدنیویّة للربوبیّة او الرسالة وبعضها وافقت البعض فی الدعاوی وتبعها وبعضها استحققت سخط الله بعدم منع بعضها عن الدعاوی الّتی لیست بحق كما وقع لابن اذّلس فهبطت فراراً من سخط الله تعالى وصارت فی هذه انشأة غیائاً لها لاستخلاصها وحمل الرسالة من الله الیها وبعض منها هبطت من دون سخط وخطأ بل لتبلیغ الرسالة و بیان الهدایة وارشاد سلوك الطريق والتحریر علی الاستغفار ورفض الشهوات والاستعداد للرجوع الی المواطن الاصلی والمقام العقلي الی غیر ذلك من الوجوه وقد نصّ الشیخ الرئیس بالهبوط صریحاً حیث قال: «هبطت الیک من المحل الارفع» و رقاء ذات تعزّز وتمنّش .

قوله: «فراراً^{٤٤} من سخط الله ...» .

قال الشیخ: «ای فراراً من ان تكون ناقصة الجوهر ، فتبقى بعيدة عن الله تعالى» انتهى .

اقول ، هذا الكلام منه، علی النسق الذی نقلنا عنه آنفاً . ثم ان الشیخ لم یتعرّض ما نقل من کلامات افلاطن الالهی، وحسب ان ذلك قول بالتناسخ ، قال : والتأویل فی ذکر بعضهم التناسخ، ان النفس الردیّة بعد مفارقة البدن تكون فی هیات بدنیّة انّما تشعر باذاها حفیة انا ، فیکون کأنّها معادة الی البدن وربما كان ذلك تنحیل الیها . انتهى .

اقول: كلام الاوائل كسقراط وافلاطن الالهى مرموز فى ذلك وكان دأبهم فى ذكر الحقايق بالرموز والاشارات ليفهم من كان من اهله كما هو طريقة الانبياء والاولياء واكثرهم كانوا انبياء، ولكن تغاير الاسماء بحسب اللغات يوهم الخلاف، وليت شعري مازادوا فى اقوالهم على شرعنا من تقدم خلق الارواح على الاجساد بالفى عام واكثر .
وايضاً ممّا ورد فى الشرع من، ان اكثر الناس يحشر على صورة يحسن عندها القردة، الى غير ذلك. وكلّما قيل فى ذلك يقال هناك ايضاً .
قوله: «غيائاً للأنفس^{٤٥}...» .

اى الأنفس التى اختلطت عقولها عقول تلك النفوس بالطبع من حيث ان تلك النفوس اطمأنت الى الدنيا وركنت الى شهواتها فصارت عقولها بتوسط النفوس مغمورة فى المادة وغواشيها. فصارت فى حكم المجنون، حيث جنّ^{٤٦} وستر عقله بالاخلاط الامراض الطبيعية .
قوله: «وقد^{٤٦} وافق هذا الفيلسوف فيثاغورس...» .

نيل ان فيثاغورس احد الانبياء السدين جلسوا فى الكراسى فى مجلس سايمان ، عليه السلام، اى كانا متفقين فى دعوة الناس الى رفض هذا العالم وما فيه من الذنات والمشتهيات وتصيروا الى عالمهم، اى الذى جاؤا منه وهو موطنهم الاول الذى كانوا فيه باشراف حال، وفى امرهم بالاستغفار اى بان يطلبوا من الله غفران ذنوبهم التى اكتسبوا فى دار الدنيا، بل انذوب التى هبطوا لاجلها من هذا العالم الشريف، الا ان فيثاغورس كلّم الناس بالامثال، كما هو شأن الانبياء وطريقة اهل الله، وكلّم بالآوايد (الف) وهى بالباء الموحدة: الوحوش والقوافى الشعرية وكلا المعنيين مناسب، اما الوحوش، فاستعير للكلمات الوحشية من الطباع، واما القوافى الشعر وبضم الشين المعجمة وتشديد الراء المفتوحة المهملة: هى القوافى والأسجاع السائرة فى البلاد، كالامثال السائرة .
قوله: «كانها^{٤٧} محصورة كظيمة...» .

(الف) - الآوايد: الامور العظيمة تنفّر منها، الدواهي الخالدة الذكر، الوحوش، الأشياء الغريبة، الطيور المقيمة بأرض - شتائاً وسيافاً - فهى ضدّ القواط . او ابد الشعر: ما لا تشاكل جودته. او ابدال الكلام: غرائبه - المنجد - .

الحصر هنا: الحبس عن السفر كما فى القاموس، لأن . النفس اوسع من البدن، فكيف يحصرها ويحيط بها البدن، والمقرر عندهم كما نقل عنهم : ان النفس ليست فى البدن ، بل البدن فيها ، لأنها اوسع منه . والكظيمة معجمة : من الكظم ، وهو الشكون . فيكون قوله : «لأنطق لها» تفسيراً لها، ويؤيد ما قلنا من ان الحبس هو معنى الحصر ما نقل عن افلاطن الالهى انه قال : «الارواح محبوسة فى الأقفاص ، ان الفت بالعلوم، صارت ملكة عرشية ، وان الفت بالجهالات ، صارت حشرات ارضية» انتهى .

وبعبنى ذكر حكاية يناسب المقام ذكره الشيخ داود الأعمى فى كتابه ، قال : كان فى زمن الفلاسفة المتأخرين الالهيين رجل اسمه مطروس، وكان متعاقلاً بهلولاً ، وله نوادر حسنة وكان الصبيان يلعبون به فمضى يوماً هارباً من الصبيان حتى دخل مربعة افلاطن الحكيم، فوجده جالساً وعنده تلامذته، فقرب منه وسلم عليه، وقال ايها الحكيم: اطعمنى طعاماً حاراً ، واسقنى شراباً بارداً عذباً ، لألقى اليك كلاماً هو مقاييس الحكماء وجواهر الفلسفة ، ففعل، فقال : الآن وجبت المحبة وتأكدت الخدمة ايها الحكيم ، ابا لاختيار هبطت هذه النفوس من العلو الى السفلى، ام بالارادة الالهية تركت وفارقت المركز الروحانى والعالم العقلى ونزلت فى هذه الاجسام المركبة من الخبائث العنصرية الارضية، اغضب عليها بارئها فعذبها بحلولها فى هذه الأبدان الدنية والاعوية الخبيثة ، ام احب بارئها ان يشرفها ويعقلها ويصيفها وينميها ويكمل لها ما كان نقصاً من المعقولات الارضية ، ام هى راجعة الى مواطنها النورية، ام هى دابرة فى هذه الظلمات والنيران المرجحة، ام هى ثابتة مترددة فى الأكوان ، متحيرة فى تركيب الادوات ؟

فاشار افلاطون لكيهاوس وارسطاطاليس والشيخ اليونانى ، فبدر ارسطاطاليس ، فقال: بالرحمة الفايضة هبطت، وبالارادة الربانية نزلت وبالقوة الضرورية فارقت المركز، فابدها بارئها واضاءها بنور الفعل الالهى ، فجعلها روح العالم وتمم الصور والضوء بها، وهى باقية راجعة الى الدائرة المتخيلة ، فان كانت مبصرة من الأدناس والعاهات مترتب من النقطة ، وان كانت خاسئة ترددت فى تقاسيم الخطوط ، فهل فهمت ام ازيدك ثانياً؟ فنهض المجنون ورقص وشعر، فقال : افلاطون هل عقلتم نفس هذا المجنون بحقيقتها . قال الشيخ اليونانى: نفس زكية عاقلة ابتليت بخبيثة خبيث. وهى من الأنفس التى

اشار اليها فيثاغورس ، قال : هي مَدة مخرج المجنون ودخل دار ارسطو واقام عنده مَدة، ثمَّ قال له : من دوائها الحكيم ؟ فقال : اسقمك جسدك ودواؤه ان يبيل ويلحق نفسك اللاهوتيَّة : قال المجنون : هذا دواء كل حكيم . انتهى قوله : «وان البدن^{٤٨} للنفس كالمغار ...» .

المغارة والمغار بفتحهما وبضمِّهما : الكهف في الجبل ، والصدى مقصوراً : الجسد من الآدمي بعدموته، والرجل اللطيف الجسد.

والفرض انَّ افلاطن عبَّر عن البدن بالمغارة وحيث كانت المغارة يكون وكرًا ومسكنًا للحيوان ، كذا البدن وكر للنفس الذي هو الطائر القدسي . واما انباز قلس ، فقد وافق افلاطن في هذا الرمز، الا انَّه قال بدل المغار : الصدى الذي هو جسد الميِّت ، للدلالة على ان الحياة انَّما هي للنفس ، وليس للبدن . واراد بالصدى هذا العالم الذي هو كالبدن للنفس الملكوتيَّة ، ولو حمل الصدى على الرجل اللطيف الجسد ، فالرمز بحاله، لكنَّه يفيد ان البدن قد لظفت (الف) وترتَّبت بتوسط النفس . قوله : «ان اطلاق النفس^{٤٩} من وثاقها ...» .

الوثاق بالفتح والكسر : ما يشدُّ به ، جعل البدن وثاقاً وقيداً للنفس ، فاطلاقها من ذلك القيد، والحبس هو خروجها من هذا العالم الذي هو المغار لها، قد سكنت فيه للامور التي يذكرها من الخطاء وسقوط ريشها وغير ذلك . قوله : «انَّما هو سقوط^{٥٠} ريشها ...» .

لعلَّ الريش هو العلم عند الله حيثما يستعمل في الملكة ايضاً : هي الجهات التي للامور العارية عن المواد بالنظر الى مُبدعها من حيث يصل اليها الفيوضات من الفياض الحق، وبذلك الريش تطير في فضاء الملكوت الأعلى ويفيض على ماتحتها، او التوجهات التي لها الى ما فوقها من الحق الاول الذي اليه وجهة كل شيء ، وبها تطير الى الافق الأعلى ، كل على حسب حُبِّه وحَظِّه من النظر الى وجهه الكريم . فالحركة على المعنى الاول عرضية نزوليَّة، وعلى الثاني طوييَّة صعوديَّة ، فعلى الاول سقوط الريش انَّما هو لأجل قصر النظر الى السَّافل بحيث يصير غافلاً عن العالي، وعلى الثاني لأجل طلب المرتبة التي فوق

مقامه، كما قال جبرئیل، علیه السلام، لرسول الله - صلی الله علیه وآله وسلم - : لو دنوت أنملة لأحترقت (الف) .

ویحتمل ان يكون الريش عبارة عن المعقولات، والقوى المتسبحة فی النفس لادراكها، والقوى المتعبد بها لبارئها بانواع التسبیح والتمجید. فلما توهمت ان العالم السفلی والقوت لهمرها الذي سمعها وسایر قواها بل ذاتها على ذلك العالم كان ذلك سقوط ريشها، لأنه لا تراخی بین نظر النفس الى السفل، و بین تزیین العالم بزینتها، لما قلنا : ان النفس كلما تصوّرت شيئاً بالحقیقة تصوّرت بصورتها . وبالجمله فاذا ارتاشت اى كسبت بقوتیها العاقلة والعاملة اللتين هما بمنزلة الجناحین للرياشین، طارت ورجعت الى عالمها بقدر قوّة طيرانها واحتمال الجناحین للصعود الى عالمها .

قوله : «ان»^{٥٢} منها ما يهبط لخطیئة اخطأها ...» .

قد تکرّر ذکر الخطیئة والخطاء لهبوط النفس فی اخبار القدماء ، وفی شرعنا نسب ذلك الخطاء الى آدم ابی البشر، واما ان یرید الحكماء المتألهون هذا الذي ورد فی القرآن وكأنّه هو، او معنى آخر كما ذكرنا سابقاً من ادعاء بعضها ما ليس لها من الامور التي علم الله من مكنونات جبلاتهم، كما ورد فی توحید شیخنا الصدوق - رضی الله عنه - عن الصادق «عليه السلام» من التصريح ببعضها .

ثم انّ الاخبار وان اتّفقت فی اصل الخطیئة، لكن اختلفت فی حقیقة الشجرة التي اكل آدم «عليه السلام» منها، فبعضها يدلّ على أنّها من مأكولات البدن كالحنطة وامثالها، وبعضها على أنّها من الأمور المنسوبة الى النفس ، كالعلم وغيره . والمناسب ههنا ليس الا بیان الخطاء فيها على النحوین ، لخصوصیة المأكول . فالأكثر ان الخطیئة عدم الامتثال والهبوط الى الارض لاجل الضرورة الى المخرج بسبب خصوصیة المأكول بناءً على الاكل الجسمانی .

ویحتمل ان يكون الهبوط بظهور السوءة حیث كان قبل الخطیئة ازاره ولباسه من نور النعزة والبهاء والجمال ، فلمّا عرض ذلّ الخطیئة، بدت السوءة ، فاحتاج الى لباس البدن، كما ذكرنا فی سقوط الريش والهبوط للارتیاش. واما على ماورد من تعبير الشجرة

بعام آل محمد «صلى الله عليه وآله» او مرتبتهم، وان كان المآل واحداً فالخطيئة طلب مالم يكن له باهل بعد ما وقع النهى عنه، وظهور السوء كشف نقصان المرتبة وعجز القوة عن حمل اعباء تلك المنزلة، والهبوط لجبر ذلك النقص وتحصيل الاستعداد لذلك بسبب متابعة اهل البيت عليهم السلام، وان كان يحصل ذلك لا ولاده وذريته، بل لنفسه بسبب كونه حاملاً للنور المحمدى «صلوات الله عليه وآله» وهيهنا اسرار وضعناه فى اصل الكن^{٥١} وكن^{٥٢} الأصل . فتبصّر .

قوله : «اختصر^{٥٢} قوله بان ذم^{٥٣} هبوط النفس وسكنها فى هذا العالم ...» .

اى اختصر القول فى النفس وشرع فى ذم^{٥٤} هبوطها ، وفى بعض النسخ - اقتصر - بالقف، وهو انسب . اى قصر القول فى الذم^{٥٥} وجعل كلامه مقصوداً عليه .
فان قيل : هذا مناف لقوله فيما بعد متصلاً بذلك : ان^{٥٦} افلاطن مدح هذا العالم وان النفس انما صارت اليه من فعل البارى .

نقول : لا تنافى بينهما ، لأن^{٥٧} الذم^{٥٨} بناءً على ان النفس تركت عالمها الذى هو النور والبهاء والبهجة والضياء ونزلت الى ارض الظلمة وسكنت الى دار الوحشة ، ولما كان يوهم ذلك ان الهبوط والنزول فعل النفس ، ذكر ان^{٥٩} ذلك من فعل الله بعد ما صدرت عنها الخطيئة ، قال : اهبطوا منها جميعاً . وانما ذلك جزاء بل وسيلة لان يتذكر عالمها ، ويستغفر الى الله ويكتسب ما يوصلها الى عالمها، لا ان النفس استقلت بالهبوط والنزول، اذ لا يملك نفس شيئاً دون الله ، وهذا الفعل من الله لفوائد ومصالح كثيرة :

منها ، خلاص النفس ومنها، عمارة ارض الأجسام والمواد ، لان^{٦٠} ذلك كله منوط بوجود النفس ، كما سيصرح بقوله : «فان البارى ...» .
قوله : «ارسل اليه النفس^{٦١} ...» .

قال الشيخ : ان كان ارسال النفس الى هذا العالم رحمة من الله تعالى على هذا العالم وتزييناً له، بان يكون فيه حياة وعقل، فانه ما كان يكون هذا العالم متقناً بالاتقان التام ، وقد يحسن ما هو يمكن له من الحياة العقلية ، فاذا كان ذلك ممكناً له، وجب ان يفيض من العناية الالهية التى هى جود محض .

ثم^{٦٢} لم يمكن ان يكون لأجزاء هذا العالم حياة عقلية ولا نفس لها، فلذلك اسكن فيه النفس ليتزين بها هذا العالم ، وليكون فيه من كل شىء مما فى العالم العقلى ما يمكن، اى

فيكون المادة الجسمانية فيه مصوّرة بصورة هي محاكية للصورة العقلية التي في عالم العقل، على ما يمكن ان يكون لها ضرب من الحياة كما هناك ، وان يكون فيها منشأ حياة عقليّة كما هناك . انتهى

اقول : قد اجمل الشيخ هذا البيان ازيد من اجمال القائل ، والتفصيل ان قول افلاطون لما خلق هذا العالم، معناه لمّا اراد ان يخلق العالم السفلى ، اذ ليس الامر انّه تعالى خلق العالم ثم ارسل النفس اليه، وذلك ظاهر، اذ الخلق بمعنى التقدير كما شاع فى كلام الشرع . او المراد خلق المادة الكلّية والهيولى الاصلية للعالم، وكانت فيها قوة كل شىء ، واستدعت بلسان حالها ان يكون ما يعطيها العناية الالهية والجود المطلق الذى يعطى كل مستحق ما يستحقّه على غاية الإتقان والاحكام، وذلك انما يتأتى بالعقل الذى هو معدن الحياة ، ولم يكن فعل العقل فى المادة ، بل ذلك شأن النفس بان تصور الهيولى بالطبيعة ، فيفعل النفس بتوسطها فى المادة ماشاء الله من النفس ، واراد من الطبيعة والنفس مظهر المشيئة التى هي العناية الالهية والطبيعة مظهر الارادة .

هذا هو الذى افاد بقوله: «ويمكن ان يستفيد ...» وهكذا ينبغى ان يفهم هذا الرمز. قوله : «ثم ارسل نفوسنا ...» .

اى، بعد ان ارسل النفس الكلية الى هذا العالم ، وجعله موضوعاً فى وسط النفس ، كما قال الشيخ اليونانى، اى بحيث لا خصوصية لها جزء دون جزء من العالم، لان التجرد يقتضى تساوى النسبة ، ارسل نفوسنا التى اشعة شمس النفس الكلية من حيث استعدادات المواد المتخصّصة لإشراق نور تلك الشمس من شأنك الخصص فى كوّات الأبدان حسب تفاوتها فى الضيق والسعة والقرب والبعد من هذا النير ، فصار العالم بسبب ظهور ذلك النور تاماً كاملاً احسن ما يمكن له .

قوله : «ولئلا يكون»^{٥٥} دون ذلك العالم فى التمام .

كلمة «دون» هنا بمعنى الغير، اى ارسل نفوسنا التى هي الجواهر العقلية الى هذا العالم الحسى، لئلا يكون هذا العالم مغايراً للعالم العقلى، لأنّه ظلّ للعالم الاعلى، فينبغى ان يكون كل ما فى ذلك العالم من الحقايق تنزّل الى هذا العالم، ليكون فى التمامية قريباً منه مناسباً له مناسبة الظل لذى الظل .

قوله : «وقدقدّر ان»^{٥٦} نستفيد

على صيغة التكلّم اجمال هيّنا ما استفاد منه، وسيفصل في الميامير الآتية ذلك الاجمال على الكمال .

قوله : «ان^{٥٧} هذا العالم مركّب من هيولى وصورة ...» .

يمكن ان يستفاد منه وحدة هيولى العالم وصورتها الطبيعية ، وان الصورة وان كانت فعل النفس، لكن الأثر من الآتية الاولى كما ان الهيولى صدرت من العقل، لكن مما افاض عليه من الآتية الاولى، وانما العقل والنفس وسائط الفيض فهم عبادد اخرون .

وقال الشيخ اليونانى : «النفس فى البدن بمنزلة النور فى الهواء، وهى بتجسّم الهيولى وتصورها ...» .

قوله : «وما احسن^{٥٨} واصوب ...» .

قال الشيخ الرئيس : «اى نعم ما حكم بان جعل مبدا الحى المعقول والشىء المحسوس وهو الموجود الجرماني واحداً ، وهو الحق الاول ، ونعم ما قال : ان الخير لا يليق بشىء الا به، لانّ الخير فى كل شىء هو كونه على اتمّ انحاء وجوده الذى يخصّه، وكل شىء باعتباره فى نفسه مقطوعاً عنه اعتبار التعلق بالأمر الالهى، مستحق للبطلان، وهو غاية الشرّ ، وانما ياتيه الوجود والخير الذى يخصّه منه وكل شىء كأنّه خلط به من شرّ وخير ، فأنّه باعتبار نفسه ناقص لا خير له، وباعتبار الاول تعالى مستفيد للخير بحسب منزلة مرتبته، والاول وجوده وكماله وعلوّه وبهاؤه من ذاته لا يشوبه شىء آخر، وغيره لا يخلو من احد حالين، اما ان يكون تارة بالقوة على كماله، وتارة بالفعل ، واما ان يكون من هذا ، فلا يكون له الكون بالفعل من ذاته ، بل من غيره ، فيكون ليس له الكون بالفعل بكل اعتبار ومن كل جهة ، بل اذا اعتبر بذاته لم يكن له الكون بالفعل ولا ايضاً كان ممتنعاً ، فيكون الذى يلزمه باعتبار ذاته الامكان ، وهو قوّة ما بوجه آخر، الا أنّه قول بامكانه وجوب من غيره، ولا تناقض بين كون الشىء ممكناً بحسب ذاته واجباً من غير ذاته واما الاول فواجب من نفسه عزّت قدرته ...» انتهى .

اقول : هذا كلام حق بذاته، لكن الاحسنيّة والاصوبيّة فى كلام افلاطن لاجل أنّه يظهر من كلامه ان لا اثر للوسائط التى هى العقل والنفس، بل الخالق والفاعل بالحقيقة هو البارى ، جلّ مجده، وانما الوسائط حوامل الفيض ، لا صنع لشىء فى ذرات العالم من كليّاتها وجزئياتها الا للبارى القيّوم .

قوله : «فيتوهم^{٥٩} عليه انه قال الباري انما خلق الخلق فى زمان» .
قال الشيخ : اقول ، ان صدور الفعل عن الحق الاول انما يتأخر عن المبدأ الاول لا بالزمان بل بحسب الذات على ما صحح^{٦٠} فى الكتب ، لكن القدماء لمّا ارادوا ان يعبروا عن العليّة وافتقروا الى ذكر القباية وكانت القباية فى اللفظ يتناول الزمان ، وكذلك فى المعنى عند من لم يتدرب ، اوهمت عباراتهم ان فعل الاول فعل زمانى ، وان تقدّمه تقدّم زمانى وذلك باطل ...» . انتهى

اقول: لعالمهم لم يكتفوا بهذا القدر، بل استعملوا الالفاظ الدالّة على الزمان والزمانى كما يشهد بذلك قوله : فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتّبع عادة الاولين . وايضاً قوله : اذ ارادوا ، وصف كون الاشياء ، اى الاشياء الكونيّة اضطرّوا الى ان يدخلوا الزمان فى وصفهم الكون اى الاشياء الزمانيّة الكاينة ، واستعملوا ايضاً تلك الالفاظ الدالّة على الزمان فى وصف الخليقة التى ليست فى زمان، وتحقيق الحق فى هذا الزمان الأقوال والكلمات التى ذكرها من القدماء سيّما عن افلاطن الالهى من ان النفوس انما هبطت الى هذا العالم للوجوه التى ذكرها عنهم ، واصرح من جميع ذلك قول افلاطن الالهى حيث صرح بان الله ارسل نفوسنا الى هذا العالم ليكون اتم^{٦١} واكمل . كانت تلك الرموز مشعرة بتقدّم النفوس على الأبدان ، ولهذا اشتهر من افلاطون انه مع تصريحه بحدوث العالم اعتقد قدم النفوس، وكذا ماورد من هذا القبيل فى الشرع المصطفى على صადعه آلاف التوصية والتسليم ، من ان الله خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام، الى غير ذلك من الآيات والاخبار، اراد المعلم الاول فى كلامه هذا، ان ليس ذلك وامثاله الواردة فى كلمات هؤلاء العظماء من تقدّم العلّة وتقدّم الجواهر العقلية على اظلالها الكونية وتقدّم النفوس الجزئية على ابدانها ، تقدّم زمانياً ، وان كانت الالفاظ المستعملة فى ذلك ممّا توهم التقدم الزمانى ، بل الغرض التقدم الذاتى فى رتبة الوجوب، وذلك ان رتبة النفس مطلقاً انما هى بعد المرتبة العقلية ، وهى متقدمة على الأبدان الكونية بمرتبتين :

احدهما ، حضرة الارواح النورية ، لان النفوس من هذا السنخ ، والثانية ، حضرة الأمثال والصور النورية .

فالحكماء الالهيون ارادوا بيان هذه القبيلة عبروا عنها بالازليّة تارة وبالألفاظ الموهمة للقدم الزمانى اخرى، لكن الشريعة المقدسة لمّا احاطت علماً بتقدير هذه المراتب

بالمقادیر التي لكل شيء عند الله تعالى، حيث قال تبارك وتعالى: «وكل شيء عنده (الف) بمقدار»، صرح الشرع واوصيائه عليه وعليهم السلام، بذلك المقدار وهو «الفان» وذلك لان تلك الحضرات هي ايام الله التي استنارت بطاوع شمس الحقيقة كل يوم من افق المخصوص منها قال الله تعالى: «وذكرهم (ب) بايام الله» ^{عليه} اشار بالمقامات والحضرات السابقة على الوجود الكوني . وبالجمله كل يوم عند الله «الف سنة (ج) مما تعدون» فتقدمت الارواح على الأجساد بالفى عام .

ففى زمان حدوث النفس مع البدن قد نزلت النفس من عالمها مسيرة الفى عام، وكان رسول الله «صلى الله عليه وآله»، اذا اتى عنده بمولود جديد شمّه وقال انه قريب العهد من الله تعالى (د) .

فاعلم ذلك فانه من مشرب غلب رحيق. لكن استادنا المتأهّ، نقل كلام الاوائل فى هبوط النفس، وقال بعده : ثم لا يخفى ان عادة الاقدمين من الحكماء وتأسيّاً بالانبياء عليهم السلام، ان يبنوا كلامهم على الرموز والتجسّزات لحكمة رأوها ومصاحبة راعوها ومدارة مع العقول الضعيفة وحذراً عن النفوس المعوجّة ، فما وقع فى كلامهم ان النفس اخطأت وهبطت فراراً من غضب الله عليها، فهم وامثالهم يعلمون انّ فى عالم اقدس لا يتصوّر سنوح خطيئة ، واقرار معصية ، ولا يتطرق اليه مستحدثات آثار الحركات، بل عنوا بخطيئة النفس ما اشرنا اليه من جهة امكانها وحصولها عن مبدئها ونقصها الموجب (هـ) لتعلقها بالبدن ، او كونها بالقوة فجر عنها الطبيعية نقص جوهرها

(الف) - س ۱۳، ۹ ی . (ب) - س ۱۴، ۵ ی .

(ج) - س ۳۲، ۴ ی .

(د) - واعلم انه ليست للنفوس الجزئية المتعلقة بالأبدان وجود انفساً قبل النشأة الحسية ، والنفس بما هي نفس انما تكون متقومة الوجود بالمادة البدئية والتجسّد انما يحصل للنفس بعد الحركات والاتقالات الذاتية .

لذا اهل تحقيق گویند نفوس در عالم ملکوت بوجود عقلی وکینونت قرآنی در عقل مبدأ نفوس بالتبع موجودند نه بوجود استقلالى .

(هـ) - چون بوجود استقلالى تحقق ندارند و عبارتند از حیثیات مصحّح صدور از عقل وجهات وافیه بصور کثرت، عنایت الهی اقتضا نمایند که از ناحیه تنزل، کسب وجود غیرضمنی نمایند و در صف عقول لاحقّه درآیند و منشأ ظهوراً آنها يرجع الى الاعیان واستعداداتها الغير انجمولة التي لا يعلل .

وهبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية وكونها عقلاً بالقوة، والله لا يتسع القوة النظرية الممكنة مما شأنها ان يصدر عنها الا بعد حين، يستعمل القوة العملية في افعالها الحيوانية والنفسانية، فالنفس منصرفة الوجه عن ايها المقدسة بعلاقة البدن، وتلك العلاقة نحو من انحاء وجودها، والفرار من سخط الله هذا والشوق الطبيعي الى تدبير البدن بعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهرى بكمال وجودها الجوهرى التجردى .

وقال فى موضع آخر: ان سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الاصلى ونزولها عن بيتها المقدسة العقلى، والحال التى توجب سقوطها عن ذلك شئون فاعاها وجهات علقتها وحيثياتها، وقد بينا انَّ المعلومات النازلة الصادرة عن فواعلها، انما صدرت عنها لجهاتها ولوازمها الامكانية ونقايصها وفقر ذواتها الى جاعلها التام القيومى، ويعبر عن بعض تلك النقايس بالخطيئة المنسوبة الى ابينا آدم عليه السلام، وعن صدور النفوس بأنوار من سخط الله، وليس ذلك الا ما يقتضيه الحكمة فى ترتيب الوجود، فان النور الانقص لا تمكّن له فى مشهد النور الاشد .

وقال فى موضع آخر: ومن ذهب من الاندمين الى ان للنفوس وجوداً فى عالم العقل قبل الابدان، لم يرد به ان النفس بما هى نفس لها وجود عقلى، بل مراده: ان لها نحواً من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبرة، فعلى هذا يلزم من كونها غير متصرفه فى الابدان تعطيل كما قيل، وانما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفه فى البدن، و - ح - يقع وجودها ضابطاً معطلاً ولا يلزم التعطيل لو لم يكن بوجودها العقلى، غير متصرفه فى جسم، بل هى بماهى لا اشتغال لها بالجسم اصلاً، وهى بماهى نفس لا ينفك عن تدبير ومباشرة .

ثم قال: ثم نقول ان المبدأ العقلى الذى وجدت وانتشرت منه النفوس الى هذا العالم غير متناهى القوة والجهات والحيثيات الوجودية وكأما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية فى العالم العقلى لا على نعت الكثرة العددية ولا على انها ذات ترتيب ذاتى او وضع حتى يرد الايرادات . ايّاك وان تنوهم مما ذكرنا ان وجود النفوس فى المبدأ العقلى وجود شىء فى شىء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدأ القابلى اعنى الهولى الاولى، لأن وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل، فان وجوده فى الفاعل اشدّ تحصيلاً واتمّ فعليّة من وجوده فى نفسه، ووجوده فى

القابل قد يكون انقص واخس من وجوده فى نفسه وبحسب ماهيته ، لأن وجوده فى القابل المستعد بالقوة الشبيهة بالعدم، ووجوده عند نفسه بين ان يكون وبين ان لا يكون وله فى الفاعل وجود بالوجوب ووجود النفس عند مبدئها العقلى وايها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجزء ولا متفرق، وهذا مما يحتاج دركه الى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين الى حد عين اليقين .

وقال فى موضع آخر من كلام له على شيخ الاشراق : ثم العجب من هذا الشيخ حيث ذهب الى ان لكل نوع جسمانى نوراً مدبّراً فى عالم المفارقات ، وان للنفس البشرية نوراً مدبّراً عقلياً ، وذهب الى ان النفوس انوار ضعيفة بالقياس الى النور انفارق، وانها بالنسبة اليه كالاشعة بالقياس الى نور الشمس، وان النور كله من سنخ واحد ونوع واحد بسيط، لا اختلاف فى افراده الا بالكمال والنقص. فاذا كانت نسبة النفوس الى مبدئها العقلى هذه النسبة ، لزم ان يكون وجود ذلك المبدأ العقلى هو تمام وجودات هذه النفوس ونوره كمال هذه الأنوار . وحاصل هذا البحث ان وجود النفوس مجردة عن تعاقبات الابدان فى عالم المفارقات ، عبارة من اتحادها مع جوهرها العقلى، كما ان وجودها فى عالم الاجساد عبارة عن تكثرها وتمتددها ابعاضاً وافراداً ، حتى ان جزء النفس المتعلق بعضو القلب غير جزئها المتعلق بعضو الدماغ ، وغير ذلك من الأعضاء . وكذا جزؤها الفكرى غير جزئها الشهوى وجزؤها الشهوى غير جزئها الغضبى، الا ان هذه التجزئة بنحو آخر غير تلك التجزئة ، وللنفس انحاء من التشريح والتفصيل يعرفها الكاملون وهى غير تشريح البدن والأعضاء الذى بيته الاطباء والمشرحون، وهكذا وجودها فى عالم البرزخ المتوسط بين عالمين العقلى والحسى ، له تشريح وتفصيل بنحو آخر، ووجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالى ادراكى مجرد عن الاجسام الحسية دون الخيالية ، الا ان ذلك الوجود ايضاً عين الحياة والإدراك .

وقد علمت ان الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ وساير الاجسام الطبيعية وهى حيوان تام متشخص شامخ فى دار الحيوان ونشأة الجنان .

وقال (الف) فى موضع آخر نقلاً عن شيخ الاشراق : « وذهب افلاطون الى قدم

(الف) - شيخ اشراق در حکمت الاشراق دلائل مبسوط بر حدوث زمانى نفوس انسانیه ذکر نموده وقول بقدّم را به مالا مزيد عليه ابطال نموده است، عبارت مذکور از علامه شیرازى مالا

النفوس، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله عليه السلام: «الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منه ...» .

قوله عليه السلام: خلق الأرواح قبل الاجساد بالفى عام، وانما قيّده بالفى عام، تقريباً الى افهام العوالم، والا وايست قبليّة النفس على البدن المادى متقدرة محدودة، بل غير متناهية لقدمها وحدوثه» انتهى .
قوله عليه الرحمة والرضوان .

قال: «اقول (الف) لو كان مراد افلاطون بقدم النفس قدمها بما هى نفوس متكثّرة، كما توهمه، لزم منه محالات .

منها - تعطيل النفوس مُدّة غير متناهية عن تصرفها فى البدن وتديره، وقد علمت ان اضافة النفسيّة لا كاضافة البنوة والابوة، ولا كاضافة الرّبّان الى اسفينه ولا كاضافة رب الدار، حتى يجوز ان يزول ويعود تلك الاضافة النفسيّة والشخص بحاله، بل النفسية كالماديّة والصوريّة من الحقائق اللازمة للاضافات التى نحو وجودها الخاص ممّا لزمها الاضافة كالمبدعيّة والاهيّة، وصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّقى، واذا استكملت فى وجودها وصارت عقلاً مفارقاً تبدّل عايتها نحو الوجود وتصير وجودها وجوداً اخوياً «وينقلب الى اهله (ب) مسروراً» فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال .
ومنها - لزوم الكثرة فى افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولا مميّزات عرضيّة وهو محال .

→

قطب شارح مقاصد شيخ اشراقى است كه قول بقديم را تأييد نموده واز يكي از معاصران خود استدلال طويل الذيلى نقل نموده است كه استدلال او در نهايت اتقان است ولى كلام او در صورتى موجه است كه نفس ناطقه بسيط باشد ولى نفوس باعتبار وجود حدوثى مركّبند از ماده و صورت لذا اين تحقيق بكملى باطل وغير موجه است . قوله وهو الحق الذى... كلام علامه شيرازى است .
(الف) - يمكن ان يكون المراد تقدّمها على الاجسام بمرتبتين من الوجود والتعبير بالالف لانّ الالف هى المرتبة الثامنة من مراتب العدد لا مرتبة فوقها فتدبر .

(ب) - جميع ما فى هذه الصفحات مذكورة فى الأسفار والتعليقات والمبدأ والمعاد وقد نقلها العلامة الفيض فى بعض آثاره والمحشى السعيد نقلها عن استاذة .

ومنها - وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدأ العقلي ينثلم بها وحدة المبدأ الأعلى، الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تنهاى النفوس المفارقة في الازل. وعلى القول بتنهاى النفوس القديمة يلزم التناسخ وكثير من المفاسد المذكورة . وبالجمله نسبة انقول بقدّم النفوس، بما هي نفوس الى ذلك العظيم وغيره من اعظم المتقدمين مختلق وكذب، كيف وهم قائلون بحدوث هذا العالم وتجدد الطبيعة ودورها وسيلان الأجسام كائنها وزوالها واضمحلالها، كما اوضحنا . وان كان مراده بذلك ان لها نشأة عقلية على نشأتها التعلّقية، فلا يستلزم ذلك قدم النفوس بما هي نفوس، ولا تناسخ الأرواح وترددها في الابدان ، لانّهما باطلان كما مر» انتهى كلامه - قدس سرّه - .

وقد اطينا في نقاها لما فيها من فوايد وان كان في بعضها انظار .

قوله : « فان اردت^{٥٩} ان تعلم هل هذا المفعول زمانى ام لا ... » .

لعل المراد بالمفعول الأثر والفعل، بقرينة قوله : ليس كل فاعل يفعل فعلة زمانى . ولانّ الكلام في دفع توهم كون فعل الفلانى في زمان .

والضابط ان كل ماهو خارج عن الزمان بفعله والأثر الفائض عنه لا يكون في زمان سواء كان المفعول زمانياً اولاً ، وكل ماهو في الزمان ففعلة زمانى ومفعوله ايضاً زمانى.

وليعلم ان الاول ليس ظرفاً مقدماً على الزمان ، بمعنى انه ينتهى حده الى ابتداء الزمان ، فاذا انتهى اليه يكون بعده الزمان كما توهم الاكثرون، حتى ان المحققين الفدين صرّحوا بذلك ، وجدتهم غفلوا عن ذلك، واخذوا في ما نفوا، بل الازل هو الا لا مسبوقية بالزمان وهو المحيط بالزمان ولا خصوصية له بجزء دون جزء من الزمان ، فالازل هو الظرف الثابتات ، لست اعنى انّه وعاءها، كما ان الواقع ونفس الأمر ليس وعاء ، بل هو نسبة الشيء الى ما هو الواقع من صنع الله .

وبالجمله اصطلاح الأقدمون وقد اصابوا فيه ان نسبة الثابت الى مثله هو الازل والسرمد ، ونسبة الغير الثابت الى الثابت غير معقول ، والى غيره (الف) هو الدهر ، ونسبة غيره الى ماهو من سنخه الزمان ، فالازل احاط بالدهر، وهو المحيط بالزمان . فالمجردات الصرفية ازليّات والأرواح والنفوس والاجسام باطلاقها وبعض صور

النوعيات دهريات ، وما سواهما زمانيات . وبالجمله كل جزء من اجزاء يصح^١ ان يكون ظرفاً لابتداء وجود المبدعات الازلية والدهريات الابدية ، فالموجود فى الآن عندنا اذا كان من افق الدهر ، صح^٢ ان يقال انه قطع مسيرة الفى عام الى ان ظهر لنا الآن وهذا من غريب البيان، اذ كما قلنا لا تخصص له بجزء من اجزاء الزمان، فنسبة كل جزء بالنسبة اليه سواء .

اما الدهريات ، وان كان يصح^٣ فيها ذلك، الا انها يتقدر بالايام الربانية ، بخلاف الازليات ، فانها يتقدر بالايام الالهية، وهى خمسين الف من ايام ذى المعارج، يتضح ذلك ان احتجت ان يقرع عصاك بانه يصدق فى زمان نوح ان الارواح قبل الاجساد بالفى عام، كما يصدق هناك ذلك سواء كان ذلك فى ارواح الموجودين فى زمن من نوح وغيره، لا ان ارواح ما فى عصرنا قبل اجسادهم بالالفين اللذين يقرب من زمان عيسى وارواح امّة نوح قبلهم بالالفين اللذين يقرب من زمن آدم . فتبصر^٤ .

تعليقات بر ميمر ثانى

قوله ٦٠: «فى الميمر الثانى ، ان سأل سائل ...» .

اقول : ذكر فى هذا الميمر مسائل شريفة ، بخلاف الميمر الاول ، فانَّ فيها بيان احوال النفس الكلية وما يناسبها ، فكانَّه كالمدخل للميامير الباقية .

قال الشيخ الرئيس : «سئل ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلى ، فما تقول ، اى ما يحصله بالفعل ، وما تذكر ، اى يسترجع شيئاً غائباً عن الذهن .

فنقول : اذا تجردت عن البدن ولم يبق لها علاقة الا بعالمها ، فانَّه يجوز ان يكون فيها بالعقل والرأى وسائر ما تفعل ما يليق بذلك العالم الذى هو عالم الثبات والكون بالفعل وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ التى فيها هيئة الوجود ، كلَّه ، فتفتش به ، فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم حتى يحتاج الى ان تفعل فعلاً تنال به كمالاً ، وتقول قولاً تنال به كمالاً ، وذلك هو الذكر ونحوه ، فانها تنتقش بنقش الوجود كلَّه ، فلا يحتاج الى طلب نقش آخر ، ولا يتصرف فى شىء ممَّا كان فى هذا العالم ، وفى تحصيها على هيأتها الجزئية طالباً لها من حيث كان جزئية ، ولا يجوز ان ينالها من حيث انتَّها جزئية . فقد علم ان النفس بمجرد ذاتها لا بتأثير المعانى من حيث هى جزئية والنفس الزكية تعرض عن هذا العالم وهى متصلة بعد بالبدن ولا تحفظ ما تتجزى فيه علمه ولا احب . ان يذكره فكيف الفائزة بسعادة التجرد المحض مع الاتصال بالحق» انتهى .

اقول : التحقيق كما سيأتى ان النفس هى المدركة للكل والجزئى بذاتها ، وان الآلات الظاهرة والباطنة ليست الا مجال ظهورها لمعرفة الأشياء ، فليس المدرك فى جميع

الاحوال الانفس. نعم اذا كانت فى العالم العقلى، فليست تذكر بالامور الدائرة المتغيرة، كيف والشيخ قائل بانها تنتقش بالوجود كله وليس فى الوجود الا الامور المتعينة امتشخصة، وليس فى معرفة الكليات فضيلة وكمال، وانما الكمال فى معرفة الحقائق، وهى الامور الموجودة كما ورد «رب انا الاشياء كما هى» اى كما هى فى الوجود، وليس فى الوجود الا الحقائق المتعينة المتشخصة - تأمل .

وهذا هو مراد المعلم فى قوله : وانما ينقلب^{٦٠} منها كل علم علمته من هذا العالم اى العالم الحسى ، فيحتاج ، اى حتى يحتاج اى ان يذكره .
ثم قال : لانه علم مستحيل واقع على جوهر مستحيل ، وليس من شأن النفس ضبط الشئ المستحيل . ومن هذا قال ابن رشد : ان الصور العقلية الانفعالية كائنة فاسدة .

قوله^{٦١} : «بل هو فى عقلا مزود مسلم لا تحتاج اى ان تذكره ...» .
اقول : اضافة العقل الى الضمير المؤنث ، من اضافة المصدر الى المفعول ، ولهذا جاء بضمير الفاعل مع كونه النفس على التذكّر على ارادة الانسان، اى الانسان صاحب النفس فى عقله للأمور العالية العقلية .

قوله : «مزود» اما بالزاي المعجمة اولاً والذال المهملة اخيراً ، من الزاد ، وهو المدخّر، والمزود على صيغة المفعول من التفعيل، اى محمول عليه زاده المدخّر لعقابه، او على الفاعل، اى حامل زاده معه لا يحتاج الى ان يذكر، اى يسترجع من مفعول الى مفعول، بل الكل حاضر عنده. وفى بعض النسخ مروز بالراء المهملة اولاً والمعجمة آخرأ، وبينهما واو مشدّد بمعنى المجرب، اسم مفعول، وهو قريب من معنى المزود بالزاء والذال مع تكلف .

واما قوله : «مسلم^{٦٢} ...» فهكذا فى النسخ التى عندنا بالميمين اولاً وآخرأ، والسين واللام، وليس له هنا معنى يناسب المقام .

اللهم الا ان يقال : ان النفس الراجعة الى عالمها العقلى بحيث لا يشوبها الامور المحسوسة من الخطايا المحيطة بالنفوس، قد تزوّدت لعقباها ورجعت سالمة محفوظة من الادناس والفواشى المادية ، فيكون المسلم بمعنى السالم .

قوله^{٦٣} : «ان كل علم كائن فى العالم الأعلى الواقع تحت الدهر لا يكون بزمان ...» .

قال الشيخ: «العالم الأعلى فى حيز السَّرمَد ، والدهر هو عالم ثنائى ليس عالم التجرد الذى فى مثله يتأتى ان يقع الفكر والذكر انَّما عالم التجدُّد عالم الحركة والزمان، فالمعانى العقلية الصرفة والمعانى العقلية التى تصير جزئية مادية، كلَّها هناك بالفعل، وكذلك حال انفسنا. والحجة فى ذلك، انه لا يجوز ان يقول، ان صور المعقولات حصلت فى الجواهر التى فى ذلك العالم على سبيل الانتقال من معقول الى معقول، وقد بين ذلك، فلا يكون هناك انتقال من حال الى حال حتى انَّه لا يقع ايضاً للمعنى الكلى تقدم زمانى على المعنى الجزئى كما يقع ههنا حين نكتسب المعلومات ، فيحصل الكلى اولاً، ثم يأتى الجزئيات الزمانية يحصل بالتفصيل ، بل يكون العام المجمل من حيث هو مجمل والمفصل من حيث هو مفصل معاً لا يفصل بينهما الزمان ، واذا كان هذا هكذا فى الجواهر الذى هو كالخاتم، فكذلك فى الجواهر الذى هو كالشمع ، فان نسبة الجواهر الذى هو كالشمع حين يرتفع العوائق الى ائذى هو كاخاتم نسبة واحدة ، فلا يتقدم فيها انتقاش ولا يتأخر آخر بل الكل معاً .

فنقول : ان كل شىء كائناً كان او جزئياً يحصل عنه الصورة فى هذا العالم ، وكل جزئى فانه مدرك على الجهة التى لزم من اسبابه، وهى جهة الجعل الجزئى كائناً، وقد بين ذلك، ويبين انه لا بأس من ان تكون معلومات غير متناهية، فان امتناع الفير المتناهى انَّما يكون فى اشياء مخصوصة» انتهى كلامه (ائف) .

اقول : هذه هى المسألة الثانية من الميمر الثانى واعتراض الشيخ بان العالم الأعلى فى حيز السرمَد لا الدهر، غير وارد، لان النفس مادامت نفساً فهى وان صارت عقلاً بالفعل ، فهى من حيز الدهر لا من حيز السرمَد ، غاية ما فى الباب انها صارت قريبة من افق السَّرمَد اعلى مراتب الدهر . وايضاً على ما فسرَّ الشيخ لم يكن بين الدليلين والمدعى فرق كما لا يخفى على المتأمل ، لأنَّه فسرَّ المعقولات على مذهبه من كون العلم انَّما هو بالصورة ، والحق انه ليس بذلك، بل المراد من المعلومات فى بيان الحجَّة ، هى نفس الحقائق التى اشتملت، وأنَّه مُندمج فى العقل، لأن صورها عنده . والغرض من

(الف) - اى كلام الشيخ المفيد للصناعة. بايد دانست كه در عقل و نفس بالغ بمقام عقل، كلى و جزئى و اجمال و تفصيل بوجدوى واحد موجودند و ان متعلق العلم هناك حواقى الأشياء الحاقه و ما الحاقه ؟

الحجّة ، ان علم النفس ليس بزمانى وتفصيل وتركيب من الكلى الى الجزئى ومن الجزئى الى الكلى ، لانّها فى ذلك العالم كالشئ الحاضر عند النفس مثل الحقايق المعقولة التى فى عالم العقل ، فان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل لا يجرى فيها ، بل الكل فى ذلك العالم بجهة وحدانيّة فعلم النفس بها كذلك ، وهذه هى الحجّة التى ذكرها المعلّم ، والى ذلك اشار ابن رشد الاندلسى فى قوله : ان الكلى والجزئى والاجمال والتفصيل فى العقول واحدة . انتهى

فالنفس اذا صارت فى المرتبة المتأخّم للمرتبة العقلية ، يكون علمها بالاشياء كما انّها فى العقل .

ثمّ ان قول الشيخ فان امتناعه المسائل فى اشياء مخصوصة معناه انّه يجرى فى الامور المترتبة ولا ترتيب ولا تفصيل كما قلناه فى العقل .
قوله ^{٦٤} : « فان قال قائل : انا نجيز لكم هذه النصفة فى العقل ... » .

اقول : هذه هى المسألة الثالثة من الميمر الثانى .

اعلم ان المسألة الاولى بيانها من جهة كون الاشياء العقلية بحيثيّة اذا وصل اليها المدرك لها ، فرآها عياناً ، فكون النفس فى وصولها الى ذلك العالم ورؤية الاشياء عياناً من خواص ذلك العالم .

وبيان المسألة الثانية من جهة كون النفس من افق الدهر ومن سنخ العالم الأعلى . وهذه المسألة الثالثة ، من جهة كون النفس بسيطة الذات كما سيظهر فتذكر .

قوله ^{٦٥} « وليست الاشياء كلّها فى النفس ... » يشعر بان العقل والنفس يشتركان فى كون المعقولات فيهما على نحو من الانحاء كما يراه فرفوربوس ، الا انّ التفاوت بينهما ، فى ان العقل يراها دفعة ، والنفس بالانتقال .

والجواب ، ان النفس ان كانت فى العالم الحسى ، فالأمر كذلك ، واما اذا رجعت الى عالمها العقلى ، فشأنها كالعقل ، لانّها مالم تصر عقلاً بالفعل ، لم تصل الى ذلك العالم .
ففى الجواب سلّم كون المعقولات فى النفس على نحو من الاتحاد ، ومنع التفاوت بين العقل والنفس ، بل الأمر فيهما على السواء ، فان النفس اذا لها التجريد بحيث رجعت الى العالم العقلى ، ولا ريب انّها بسيطة الذات كالعقل ، وهلمها بسيط ، اى القوة التى بها يعلم الشئ وهى ايضاً ذاتها مبسوبة تجمع ساير القوى ، بمعنى انّ بصرها ذاتها وسمعها ذاتها .
وبالجملة ذاتها قائمة مقام جميع قواها التى نسميها حال كونها فى العالم الحسى بالقوى

الظاهرة والباطنة اوالمدركة والمحركة ، فليس ههنا انتقال من معلوم الى معلوم ، لان ذلك شأن القوى المركبة والمتعددة، وكل القوى هناك واحدة فى ذات بسيطة. ويحتمل ان يكون معنى كونها ذات علم مبسوط، ان ليست رؤيتها المعقولات وهى علمها اذا كانت فى العالم الأعلى مرة بعد اخرى ، فيكون على هذا .

قوله ٦٦: «لأنها تعلمه بلا زمان ...» دليل عليه، والوجه السابق حكمه سيجىء فى المسألة الرابعة من قوى النفس . واما انها لير زمانية فلانها علّة الحركة اذا لتحريك شأن النفس وعلّة الحركة الراسمة للزمان يكون علّة للزمان لا محالة .
قوله ٦٧: «فإنما تفعل ذلك بالعقل لا بالوهم ...» .

اى : ان الشرح والتحليل اذا صدر من النفس فى العالم الحسى ، يكون بمعونة الوهم والمتخيلة ، ويلزم حينئذ التقدم والتأخر والفرقة من قبل الوهم ، واما اذا كان بالعقل ، فليس ههنا اول وآخر، لأنه تدرك الشئ بذاته فى ذاته، وليس له لأنه بسيط اول وآخر، فلا يكون للشئ الذى اول وآخر، لأنه كله اول ، وذلك لأنّ اوله يدرك آخره بعين انه اول، فاوله هو آخر وبالعكس .
قوله ٦٨: «ان منه ما هو اول ...» .

مبنى السؤال على تسليم بساطة المدرك والإدراك ودفعيّة المدرك، لكن لا يمكن ادراك ان من هذا المعقول ماهو اول ومنه ماهو آخر، فتحقق التفرقة .
والجواب ، ان ذلك لا يضّرنا وليس بتفرقة ، لأنّ ذلك ليس بزمان ، ولا لقبلية وبعديّة ، بل هى ادراك ترتيب الشئ لا ترتيب الادراك ، وفرق ما بينهما، فان البصر تدرك الشجرة دفعة مع الحكم بان هذا اصلها، وذلك فرعها، فالنفس تعلم الشئ متميزاً متجرباً ذلك الشئ دفعة واحدة ، كما قلنا فى البصر .
قوله ٦٩: «ان قوّة النفس واحدة مبسطة ...» .

قال الشيخ : اى ان النفس فى جوهرها لها قوة واحدة لانها قوى متعددة مختلفة ولا هى مجموع من قوى مختلفة ، بل هى مبسطة الذات قوّة شريفة، وهى التى لها فى نفسها ، وهى القوّة العقلية ، وتعطى الأبدان القوى مادامت على مزاجها فالقوى انما يتكثر من حيث هى قوى للبدن فى البدن، لا للنفس فى النفس، بل للنفس لانها منه، ولا يجوز ان يقال : ان النفس واحدة ثم انقسمت ، او هى قوى فايضة منها لا لسبب فيها ، بل لسبب البدن ولها، حتى كان البدن كثير الأجزاء والقوى مختلفها، والا، فما السبب الذى

وجدالبدن اجزاء مختلفةالامزجة الا النفس، وما السبب فى ان جعلها مختلفةالامزجة والهيآت - لا - لان القوى التى يحتاج انيها النفس فى سكنونها فى هذهالدار قوى كثيرة مختلفة اختلافها فى انفسها، ولا بسبب ان الأبدان هى التى جعلها مختلفة، بل الابدان هى التى هيئت باختلفها لقبول المختلفات منها، فلمّا كانت النفس يحتاج فى استكمالها الى بدن خلق لها بدن ليتعلّق به ، ولمّا كانت تصلب كمالها العقلى بتوسط الإدراكات الحسيّة ، احتاج الى ان يكون لها قوى حسّيّة ، بعضها ينال من خارج، وبعضها يحفظ ما يناله وتوصله الى النفس . واحتاج ايضاً بعدالقوى الحسيّة الى قوّة دفاعة للضارّ عصبية وجوفيّة وقوة جَلابة للنافع والضرورى، شهوانيّة غذائية، وكانت بعض هذه القوى يحتاج اليه النفس ، اذ لا حاجة الى قوة قبالتها وقبلها بتوسط ثانية، وخلقت النفس بحيث صاح ان يفيض عنها فى البدن هذهالقوى، وان كان اولاً فى الوجودالمادى ، اخيراً فى الوجودالصورى .

فان سأل سائل : لم كثرت القوى ولم انقسمت ؟

فالجواب : ان عنيت أنّها لم هى مختلفة من ماهياتها فليس ذلك لعلة من خارج ، فأنّه لا يمكن الا ان يكون كذلك، بلى ان كان فيها شىء مركّب، فيكون العلة اوجود ذلك التركيب، واماكون ذلك الشىء فلا علة له لاختلاف ماهيات الأشياء من حيث هى ماهياتها، بل لا يمكن الا ان يكون مختلفة . وان عنيت أنّه كيف امكن ان يوجد عن الواحد اشياء مختلفة الماهيآت ، فنقول : امكن ذلك ، بان اعدّ لها موضوعات مختلفة جازان يصدر عن الواحد آثار مختلفة .

وان عنيت، كيف وقع اليها قسمة شتّى، فأنّه ما انقسم اليه نفس واحدة الى قوى كثيرة مختلفة ، بل ينقسم نفس - ما - كإنسانية الى اجزاء متشابهة فى اجزاء متشابهة ومختلفة ، فأمّا ان يكون الواحد البسيط قد انقسم الى كثيره، فلم يعرض ذلك اليه لا للنفس الاولى فى ذاتها ولا لشيء من قوى النفس . انتهى كلامه .

اقول : ان الشيخ كل القول ، قال، تكن لم يقل حق المقال ، مع أنّه فاق فى ذلك اكثر الاقوال ، وذلك لأنّه وان صرّح بالتوحيد الذاتى فى النفس، لكن لم يأت بتوحيد الافعال والصفات فيها، وذلك لأنّه نسب الافعال الى القوى كما هو (الف) صريح كلامه، بل الحق

(الف) - واعلم ان الشيخ قد صرّح فى كثير من مواضع كتبه، ان النفس هى المدرك والمبدأ

ما نبهناك ان^{٧٠} مع اختلاف تلك، فالنفس هي المدرك ، لا ان القوى توصل الى النفس .
فالتوحيد الحقيقى فى مراتب النفس، انها ذات بسيطة عالمة متخيّلة متوهّمة حسّاسة
ذائقة لامسة مبصرة سامعة شامكة، فيعقلها بذاتها وساير امورها بادراكها ابضاً بنفسها،
بتوسط قواها، فالقوى عند سلطان النفس هالكة لا يملكون ضرراً ولا نفعاً من دونها ولا
حياة ولا نشوراً من انفسها، فاعرف ذلك، فانه ينفعك فى سلوك توحيد الله ، وصفاته
وافعاله « فمن عرف نفسه، فقد عرف ربّه » .

قوله ٧٠ : « فكيف صارت ذات قوّة ... الى قوله : قوة النفس واحدة ٧١ ... » .

هذه هي المسألة الرابعة، وقد سبق منّا فى التعانيق السابقة ما تصاح شرحاً لذلك.
وبالجملة غرضه ان النفس وان كانت متكثّرة القوى باعتبار كونها فى البدن، لكنها متحدة
فى ذات النفس ، فهي كما انها تعقل بذاتها، وتبصر بذاتها ، وهكذا ، الا ان التفاوت بين
كونها فى العالم العقلى ، وبين ان يكون فى العالم الحسى، بان فى هذا العالم وان كانت جميع
افعالها بذاتها البسيطة، لكن تتكثّر مجالى تلك الافاعيل بسبب تجزّى الاشياء الجسمانية
وتفرّقها وقبولها القسمة ، واما ان كانت فى العالم العقلى ، فليس ههنا تكثّر وتفرقة
بين الأشياء، بل هناك الكل فى وحدة ، وسيجىء زيادة سطر لذلك (الف) .

قوله ٧٢ : « فانّ الشئ الذى يريد عامه فيكون كأنه هوى له ... » .

هذه هي المسألة الخامسة، يريد ان النفس اذا صارت عقلاً بالفعل، لا يريد علم شئ،
لانّ كل شئ فهو فيها، فلو فرضنا ان العقل اراد علم شئ . ومن المبيّن فى محله، ان
كل شئ طلب امراً ، فانّما يكون خالياً عنه فارغاً منه ، فيكون بالقوة بالنسبة اليه ،
والقوّة مطلقاً مستندة الى الهوى، فيكون ذلك الشئ كالهوى، والأمر المطلوب كالصورة،

→
للافعال فى جميع مراتب التأثير والتأثر من الاحساس والتخيّل والتعقّل وانّها يدرك المعقولات
بذاتها والجزئيات بالقوى . صدر الحكماء در مبدأ ومعاد دراين باب مفصل كلام شيخ را نقل و
آنچه كه ذكر شد مسجل نموده .

(الف) - وليعلم ان النفس فى العالم العقلى ايضاً تدرك المتخيّلات وغيرها سوى العقليّات
بواسطة قوى النازلة. چه آنكه جميع قوى جزئى باطنى نفس بعد از بوار بدن باقى ميباشند و لذلك
يبحر الانسان مع جميع قواه الجزئية ولا يبطل شئ منها ابداً .

فاذا كان العقل اراد عام شيء كان (الف) يكون هيولى له، فلم يكن عقلاً، فيكون نفساً وعقلاً بالقوة لا بالفعل كما هو شأن النفس في اول امرها، وقد فرضناها عقلاً بالفعل هذا خلف. وله ٧٣: «فانَّه لا محالة تلقى بصره على الأشياء دائماً...» .

غرض السائل، ان تلك الارادة لازمة للعقل، لانه وان لم يلق بصره على شيء، كان فارغاً عنه، واذا القى بصره على الأشياء التي عنده، يلزم على قولكم، انه لا يكون هو ما هو بالفعل. وحاصل الجواب، انَّه قد ثبت، ان العقل كل الأشياء المعقولة، فهو دائماً يلقى بصره على ذاته فقط، لكن يلزم منه النظر الى الأشياء، لأجل انَّ ذاته كل الأشياء، فالرؤية واحدة، ولا يلزمه محذور.

قوله ٧٤: «فاذا القى بصره على الأشياء كان محاطاً...» .

يعنى: انَّ في النظر الى ذاته، يلزمه النظر الى الأشياء، لا انَّه نظر الى الأشياء، فانَّه لو نظر الى الأشياء، كان هيولى لها، والأشياء صورتها، ولا ريب ان الصورة بل العرض محيطة بمحلَّها، وكان بالقوة، كما ذكر آنفاً، ويصير العقل الذى هو المحيط بالأشياء، محاطاً بها فتأمل (ب).

قوله ٧٥: «ان كان القى بصره مرّة على ذاته، ومرّة على الأشياء...» .

هذه هي المسألة السادسة، والفرض منه ان العقل اذا كان فى مرتبة العقلية، قد

(الف) - بايد توجه داشت كه نفس با آنكه مادىست، ولى نسبت بكنيئۀ در مقام تقويم مادۀ بدنى صور ادراكى بفاعل شبيه ترست از قابل و ديگر آنكه حصول صور ادراكى يكي بعد از ديگرى از ناحيۀ اشتداد وجودى واستكمال جوهرى نفس تحقق پذيرند و نفس بمنزلۀ مادۀ ادراكات است و صور ادراكى داخل در ذات نفس شوند لذا متحد با نفس ميشوند. محشى فاضل با اقرار اينكه نفس هيولاي مدركاتست ناچار بايد قبول كند كه صور كمال اولى نفسند و اين بدون اذعان بحركت در جوهر نفس امكان ندارد وهو ينكر الحركة الجوهرية اشد الانكار و اين خود دليل بر آنستكه انّ غير متدرب فى الحكمة المتعالية.

(ب) - واعلم ان هذا الكلام بظاهره غير خال عن المناقشة، لأن العرض من جلوات المعروض والمعروض مبدأ ظهور العرض - فيض وجود اول بجوهر ميرسد و از جوهر مرور نموده بعرض ميرسد لذا عرض معلول ومحاط است نسبت بمعروض وجوهر محيط بر عرض.

ببینا انّهُ اتقى بصره دائماً على ذاته ، لكن اذا كان فى المرتبة الجسميّة حيث تصوّر بصورة الشوق ، فانّهُ تارة اتقى بصره على ذاته ، وتارة على الأشياء ، وعلى هذا يمكن ان يكون ذلك من تتمّة المسألة الخامسة .

فقوله : ذلك لبيان انّ ذلك للعقل فى المرتبة النفسيّة عند كونها فى البدن ، سواء كانت بقوى سماويّة او غيرها من النفوس الارضيّة . وفى هذا الكلام تصريح بان العقل يكون مع النفس حين كونها صورة فى البدن ، فالصورة نفس بذاتها ، والنفس عقل بذاتها ، غير ان العقل فى هذا التّشّوّل لم يخرج من مرتبة ، ولم يستحيل الى شىء ، بخلاف النفس ، فانّّها لما صارت صورة لبدن ، استحالت من مرتبتها ، فانزكيها صاحبها بالعلم والعمل جداً بحيث .

قوله : « وانّما^{۷۶} صارت النفس كذلك ... » .

اى : انّها يستحيل عند ارادة علم الأشياء وذلك لما بيننا انها تصير كالهوى للصورة المعقولة وتتّحد بها ، فيخرج من حده^{۷۷} القوة الى الفعل ، وهذا (الف) استحالة . ما والوجه فى ذلك فى افق العالم العقلى ، اى فى مرتبة منتهى العالم العقلى المتوسط بين العقل انصريح وعالم الماديات ، وهو المعبر عنه عند بعضهم بعالم المثل وعرش الجسمانيّات . ووجه التعبير بالاستحالة ، لان ذلك حركة مائلة من ذات النفس الى الشىء المراد علمه .

ثمّ^{۷۸} ان الشيخ الرئيس ذكر فى تعليقه على قول المعلم : « قلنا ان العقل هو الأشياء ... » بهذه العبارة : ان السائل سأل ، فقال انك لم تحكم فى القضية ، ان العقل يعقل كل شىء من ذاته ، ولعلّه يعقل اشياء آخر لا من ذاته ، بل من ذات تلك الأشياء ، وما المانع من ان يكون هذا هو العقل ايضاً ، وان لم يكن انتقدّم والتأخّر فيه زمانياً .

فاجاب فقال : ان العقول الفعّالة يعقل جميع الأشياء من ذاتها ، كما يعقل المعلولات عن عللها الموجبة لها ، فان الشىء انّما يعقل وجوده من جهة ما يجب وجوده ، الا المبدأ

(الف) - استحالة در نفس محال است چون صور ادراكى در ماده نفس قرار مى گیرند و با آن متحد میشوند و کون و فساد نیز در نفس غیر معقول است چون صور ادراكى زائل نمى شوند هنگام توارد صور ، ناچار ادراکات کمال اولی نفسند و مکملّ جوهر آن میباشند نه عرض متأخّر الوجود از صمیم نفس لذا بدون اشتداد ذاتی ، نفس تکامل نپذیرد .

الاول ، فان وجوب المبدأ الاول ليس عن ذواتها، بل وجوب ذواتها عنه، بل يجب ان يكون عقلها للمبدأ الاول لها من جهة تجلّى المبدأ الاول لها، فاذا تجلّت لها، عقلته وعقلت ذواتها وذات كل شىء فى الدرجة الثالثة .

لكن لقائل ان يقول : ان العقل الفعّال اذا عقل من ذاته انَّ وجوبه من غيره عقل المبدأ الموجب له على سبيل يشبه سبيل الاستدلال وهو عكس البرهان، فجاء من هذا السبيل ان يعقل من ذاته المبدأ الاول، فيقول : ان كان كذلك، فالبصر الذى استعمله من الحركة صحيح ، لأنّه اذا عقل وجود ذاته عن غيره ووجود ذاته هو عقليّة ، فيكون عقليّة تلك عن غيره، فبكون نائلاً لكونه عقلاً ذلك العقل عن غيره.

واما وجوده عقلاً لشىء بعده، فليس يكون الا عن ذاته، لان كونه عقلاً لشىء بعده معلول لكونه عقلاً لذاته، لانَّ عقليّته فى ذاته علة لعقليّته فى غيره، اذ ذاته التى هى العقلية التى يخصّه ، علة لكونه ذا عقل لغيره، فاذا نسبت الى الاول، جاز ان يقول انّه عقل ذاته فعقل الاول، ولم يجز ان يقول : ان عقليّته فى ذاته لعقليّة الاول علة لعقليّة التى للاول، بل معلوله، اذ كان هذا الوجود العقلى معلولاً لذلك الوجود العقلى نائلاً عنه، ونشير بالمتحرك الى النائل عن غيره .

واما اذا كان الى ما بعده، لم يكن الصحيح الا احداً الوجهين دون الآخر ، بل ان كان الوجهان جميعاً انما يكون الذى بعد فى كونه معقولاً له، وفى كونه ذا وجود لما عقل فائضاً عن العقل، لان العقل ناله من الآخر، وهذا بعد المسامحة فى ان يجعل العقل التام اولاً وجود ذاته، ثمَّ منه وجود العقليّة الذى للمبدأ الاول، بل الاوجب انّه يعقل ذاته موجوداً للعليّة ، فان ذلك هو وجه التعقل الحقيقى، وهو ان يعقله اعلى يكون يتجلّى من العلة عليه لا نسب كذا اليه الا من العلة بسبب فى ذات المعلول ينال به للعلة ، فيعقله بعد عقله ذاته . انتهى كلامه .

وانت اذا تحقّقت بحق المقام استغنيت عن اطالة الكلام . فقله لقائل: تفسير لقول المعلم ، قلنا : انّه لا يتحرك العقل الا اذا اراد علم عاقته، ولذلك فسّر الحركة بالنيل ، والمتحرك بالنائل .

وقول الشيخ: «واما وجوده عقلاً لشىء بعده ...» تفسير لقول المعلم: «فان لج احد»، وسيأتيك بيان ذلك حسب ما اظنّه انشاء الله تعالى .

قوله ۷۷: «وانما صارت ذات حركة...» .

لما تبين سابقاً ان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فقد ظهر ان ههنا حدثت حركة ، واستعمال الحركة انما هو الحركة على الاصطلاح الالهيّ ، وليس المتحرك هو العقل لكونه ثابتاً في ذاته في كل حال لا يخرج عن العقلية ، والا لزم الانقلاب ، ولان الحركة لا بد لها من موضوع ثابت ، وليس فوق العقل شيء سوى الجوهر ، وهو غير متعين بعد ، فامتدح هي النفس يتحرك على امر ثابت هو العقل ، فالعقل كالموضوع لحركة النفس ، فاعرف ذلك (الف) وهذا هو الفرض من قوله : فلما صار العقل ثابتاً لم يكن بد من ان تكون النفس متحركة .

وقوله : «والا ۷۸...» اي وان لم يكن النفس متحركة فيكون عقلاً ، اذ المفارقة بينهما ليست الا بالثبات وعدمه ، كما ظهر من حدّ النفس ، فلو كانت ثابتة كانت هو والعقل واحداً .

قوله : «وذلك ۷۹...» اي سريان الحكم في سائر الأشياء ، هو ان كل محمول على شيء ، كالحرارة والبرودة مثلاً حيث كان كل منهما عارضاً للجسم الذي هو ثابت اذا حدثت حركة ، فلا محالة يكون الحركة في المحمول الذي هو العارض ، لكون الحركة يستدعي موضوعاً وليس ههنا الا الجسم .

وقوله ۸۰: «غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس اذا كانت في العالم العقلي...» . يريد التفرقة بين حالتى النفس ، وذلك انّها اذا كانت في العالم العقلي ، كان اكثر

(الف) - موضوع هر حرکت باید در نفس متحرك موجود باشد نه علت مفيض آن ، ونیز متحرك بدون ماده وهیولی ب حرکت متصف نمی شود و دیگر آنکه موضوع حرکت در نفس متعقل ماده نفس است مع صورة ما على التفصيل المذكور في الأسفار و قل من یدر کنه وینال مرآه . باید اذعان نمود که تقریر حرکت جوهری و اثبات آن در مادیات و طبایع از جمله نفوس ، از ابتدای ظهور فلسفه و تضحج آن در یونان و ورود آن در عالم اسلام ، حق طلق صدر الحکماست و این عظیم از باب حسن ظنّ با سائید و نهایت تواضع در علمیات با تکلف شدید از برای خود شریک تحقیق سراغ مینماید و الحق ان التحقيق فی هذه المسألة انما هو سهمه من الملکوت وقسطه المفاض عن الحق الفیاض .

حركتها حركة الاستواء ، وهى النظر الى ذاتها العقلية والتالية فى مبدئها، واما اذا كانت فى العالم الحسى ، فاكثرت حركتها نحو الأشياء ، وقد سبق ان جبلتها هى انّها متى توجّهت شطر شيء ، فانّها تصير ذلك الشيء ، وكل شيء سوى مبدأ لها ، فهو دون النفس، فلذلك صارت صورة لكل شيء فى نزولها الى الأشياء التى فى العالم السفلى ، بل كالمادة لكل صورة عقلية فى رجوعها الى عالمها .

قوله : « ان العقل ^{٨١} يتحرك ايضا ... » .

هذه الحركة من العقل هى الحركة من نفسه الى نفسه، فالضمير ان يرجعان الى العقل، وهى الحركة نحو علته، وقد عرفت فى سابق البيانات ان الصورة نفس بالذات، وان النفس عقل بالذات، وهكذا كل سافل بالنظر الى مبدئه العالى، فالعقل مستهلكة عند الله، فالحركة من العقل الى العقل هى فناؤه عن نفسه، وتعالى الله له بالبقاء ، فهذه حركة لكن بذلك المثابة، ولذا عبر عنه المعلم الاول بشبه الكون السكون، اذ السكون عدم وهذه فناؤه بذلك المعنى، وهى فى الحركات الحسية من قبيل الحركة العرضية ، لا الطولية التى من العلو الى السفلى او بالعكس . فافهم واغتنم .

قوله : « فان ^{٨٢} لجّ احد ... » .

لما اخذ السائل فى سؤاله تلك الحركة التى بينا للعقل اجترء فى السؤال، فقال : انّ العقل له حركة غير هذه الحركة المستوية شبه السكون، وهى الحركة الى الأشياء . اجاب، لانه ان سلّمنا انّها حركة اذ قد عرفت ان النظر الى الأشياء ممّا يلزم النظر الى ذاته، لكن تلك الحركة التى يلزم العقل بتبعيّة تعقله نفسه، والحركة التى قلنا وهى التى منه اليه كلتاهما حركة على الإستواء ، لامائلة ، لانه لم يخرج بذلك من ذاته ، ولم يبرح من مرتبة ، ولا يزيغ اى لا يميل الى شيء خارج عن الذات، وذلك لكون العقل هو الأشياء التى دونه، فاين الخارج منه ؟ وهذا هو حق البيان فى هذا المكان وقد عرفت تفسير الشيخ الرئيس مع عظم قدره وعلو رتبته .

قوله : « فانّها ^{٨٣} يتوحّد بالعقل ... » .

اقول : هذا كالفد لكّة والنتيجة لما سبق، واذا نظرت بعين اليقين فهذه هى المسألة السابعة من الميمر الثانى. والحاصل ان النفس يتّحد بالعقل فى مقامين : احدهما - فى سلسلة البدو ، والاخر فى مرتبة العود .

واعلم يا اخي ان الاتحاد بمعنى صيرورة الشئيين شيئاً، والذاتين ذاتاً، مستحيل لا يجوزه عاقل، والى ذلك اشار بقوله : من غير ان تهلك ذاتها . فالمعنى الصحيح للاتحاد هو انك قد عرفت مراراً ان النفس عقل تصوّر بصورة الشوق ، فالنفس ذاتها ، ذات عقلية . كان المادة اذا اعتبرت مستغنية بكونها جملة معقولات فقط تكون عقلاً ، واذا تعيّن مع ذلك بالشوق الى اظهار تلك الجواهر العقلية كانت نفساً ، فهما واحدة في العقلية ، متميزة بالشوق وعدمه . الى هذا اشار بقوله : لانّها حينئذ والعقل يكونان شيئاً واحداً واثنين ، كنوع ونوع . ولما كان العالم العقلي ليست فيه التفرقة والقسمة مثل ما في العالم الحسى ، بل عالم الاتحاد والاتصال ، وليس فيه شئ منازع شيئاً والا لقابله ، فليست الأنواع التى هناك كالتى فى عالمنا ، فتبصر . والى هذا اشار بقوله : ليس بينهما وبين العقل شئ متوسط ، لانّها معلول العقل . ومن البين ان المعلول هو ظهور ما فى باطن العلّة ، سيّما فيما لم يكن للحركة والزمان تأثير فيهما ، وظاهر ان الباطن والظاهر مجموعهما شئ واحد متحدان ذاتاً متفايران بالاعتبار ، اى بالظهور والبطون ، وهذا وجه دقيق . فالعلّة والمعلول فى العقليّات شئ واحد مختلف بالاعتبار ، غيران بالصفات ، وانت اذا تذكرت قول القدماء من انّه لا بدّ فى الاتحاد من الهووية والغيرية ، والعقل عرفت ما قلنا . ومن الله العون .

قوله : « فاذا كانت ^{٨٤} النفس على هذه الحالة ... » .

هذا هو المسألة الثامنة من الميمر الثانى ، وهى اتحاد العقل والعاقل والمعقول ، وهى من مقررات مذهب ارسطاطاليس ، كما نقله فرفورىوس الصورى ، لكن الشيخ لما بينّ النقل على تفسير ثامطمبيوس ، انكر ذلك كلّ الإنكار ، وان مال بذلك فى بعض تصانيفه . والحاصل : ان النفس اذا كانت على هذه الحالة ، اى اذا رجعت الى العالم العقلى وتوحّدت بالعقل ولم تهلك ذاتها ، فتكون غير مستحيلة فى عالمها ، لانّها تعقل ذاتها وتعقل انّها عقلت ذاتها ، اى العلم بالعلم ، من غير مغايرة هنا ، يعنى انّ علمها بذاتها وعلمها بهذا العلم واحد ، لانّها يعلم بذاتها ، فذاتها علم بجهة وعالم بجهة ومعلوم بجهة ، وهذا واضح فى علم الشئ بنفسه وذاتها المجردة ، ولما توحّدت بالعقل كما قلنا والعقل كل الأشياء ، فعند ذلك ايضاً يتحد العقل والعاقل والمعقول . وبالجمله كل ما عقلته بذاته سواء عقل ذاته او غيره ، فهو انما ينال المعقول بذاته ، والا لم يكن عقليته بذاته ، وكل ما ينال اليه

العقل بذاته، فهو لا تباين العاقل، اذالمباين بالذات سواء كان صورة او غيرها، مباین للذات، فلا يناله الذات، وقد فرض كذلك، هذا خلف لايمكن، فالعاقل بذاته عقل ومعقول وهو المراد. فقله: لشدة اتصاليها بالعقل وتوحيدها به، بيان لكون النفس عقلاً بذاتها كما شرحناه، وغرضه ان كل عاقل بذاته فانما يعقل بذاته كل ما هو في ذاته، ولا يعقل شيئاً خارجاً من ذاته، بل لا يمكن ذلك، اذالمباين (الف) لا يدخل في ذات الشيء، وذلك قبيح، سواء كان صورة او غير صورة، فلا يتعلق به عقل. وهذه مسألة شريفة نافعة جداً.

قوله: «فاذا فارقت^{٨٥} النفس العقل...».

هذه هي المسألة التاسعة، يريدان يبين كيفية حركة النفس في سلسلة البدو والقوس النزولي، وذلك حين ارادت النفس ان يستقل بنفسها ويتفرد بما تطلبه من حيث هي نفس، وبما يقتضى ما في ذاتها من الحقايق الطالبة للظهور في المظاهر، وهي حانة مفارقتها للعقل، وعدم التزامها له وميلها الى الاثنينية دون التوحيد، وذلك يتأتى لها بان يصرف نظرها من العقل، والقت بصورها الى شيء مما دون العقل، فيحتاج الى الذكر والاسترجاع، فحينئذ تصير ذات ذكر، فان ذكرت الامور التي في العالم الاعلى، يوجب انحطاطها، فان الذكور والمذكور في موطن واحد، واما ان ذكرت العالم السفلى، انحطت من العالم العقلي، فان كان شوقها شوقاً كلياً، انحطت الى الاجرام السماوية، تشبهت به، كأنها صارت من جنس ذلك الموطن، لان شأن النفس (ب) ذلك كما قلنا مراراً والى هذا اشار بقوله:

(الف) - اگر کسی بگوید صور علمی حاصل از برای نفوس از باب انکار حرکت، در جوهر نفس، اعراض متأخر الوجود از نفسند و هر صورتی که وارد بر نفس میشود در جوهر نفس حلول می نماید، نتوان از اشکال او جواب داد و با این بیانات خطایی ادعان باتحاد ممکن نیست و كذلك اگر جوهر نفس ثابت باشد با عقل فعال نیز متحد نمیشود اللهم الا ان يقال ان النفس من ناحية الحركة تصیر کل الأشياء الوجودية ويصل بالآخره الى باب الله.

(ب) - ومن ينكر الحركة في جواهر النفوس وذواتها لا يمكن له تصديق كلام المعلم العظيم في هذه المسألة وان صدقه وقد كابر مقتضى عقله. نفس از این باب در هر جا که قدم گزارد و در هر موطنی که وارد شود متصور بصورت موجودات آنجا شود که دارای ذات مبهم باشد و از باب

ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء تشبّهت به .
قوله ^{۸۶}: «لأنّ التذكرة ...» .

هذه هي المسألة العاشرة ، وهي ان النفس انّما تشبه بالأشياء من جهة التوهم لا من جهة التعقل ، لأنّ التعقل كما عرفت يكون بالإتحاد والثبات ، فكيف يسبغ التشبّه هناك ، واما ان الوهم توجب التشبّه ، فاعلم انّ من ذلك يجب ان يكون تحقق الوهم قبل ورود النفس الى ذلك الشيء ، حتى يصحّ ان يقال التشبّه بسبب الوهم ، وهذا احد الدلائل على ان النفس كل القوى ، ولا شيء منها خارجاً من النفس ، فهي العاقلة والمتوهّمة والمتذكّرة ، وغير ذلك من القوى . فقله : لكنّها ، تأنيث الضمير باعتبار كون النفس صارت في تلك المرتبة واهمة ، ويحتمل ان يكون باعتبار القوّة .

ثمّ قال : لأنّها ، اي الأشياء كلّها فيه ، اي في الوهم ، وظاهر أنّها ليست في الوهم ، بل في النفس ، لكنّها لمّا صارت في مرتبة الوهم ، فالنسبة واحدة ، ولذا ذكر على محاذاة الترجمة فنقول : انّما صار الوهم تشبه بالأشياء ، اي انّما صارت النفس في مرتبة التوهم والتخيّل شبيهة بالأشياء التي دونها وفي مرتبة العقل متحدة مع المعقولات التي في العالم العقلي كما سبق ذكرها ، لأنّ كل الأشياء انما هي في النفس التي صارت وهماً بتذكّر العالم السفلي لا بنوع اول ، اي النحو العقلي حتى يتوحّد بها ، بل بنوع ثان ، اي النحو الذي بين التجرد المحض والتجسّم المحض ، وهي الوجود المثالي الخالي الذي هو موطن الصور اللطيفة بلا مادة ، عند بعض ، او الصور الشريفة التي في المادة النورية الصافية المجردة عن كدورات الفواشي الكونية والاعراض العنصرية ، وهي الحاملة للصور والمثل العرشية عندنا ، وعلى التقديرين موجود بين العالمين ، ويكفي هذا القدر في هذا المقام الى ان تصيرا حاله ، واذا كانت الأشياء في الوهم بنوع ثان متوسط ، ومن شأن النفس كما بيّنا سابقاً أنّها كلّما توجّهت نحو شيء تصير كأنّها ذلك الشيء ، فلما كانت قوّتها هي هنا ليست كالقوة العقلية التي لها تشبّهت بالأشياء السماوية والارضية تشبّها ما غير تام ، اي لا على نحو الاتحاد ، بل تصير كأنّها ذلك الشيء .

→

بودن آن هیولای لآبشرط نسبت بصور ادراکی بهر صورتی که متقوم شود همان شود و با آن متحد گردد .

والحجة في ذلك، انَّ وجود الوهم وجود امر متوسط ، فليس له من الثبات والقيام على حال مثل ما في العالم العقلي ، ولا من التجدد وعدم الثبات مثل ما في العالم الحسي ، فهو امر بين، بين، وموجود بين العالمين، واذا قد تحقَّق ان النفس نفسها جميع قواها، وانَّها حيث صار مثلها الى العالم السفلى ، ولا يمكن ذلك الا بالنزول الى منزل بين المنزلتين ، وعالم متوسط بين التجرد والتجسُّم ، وجد ذلك العالم الوسطاني من البارى الحق تعالى بتوسط النفس، ليكون له وجه الى العالم الأعلى ووجه الى العالم الأدنى، اذ لو لا ذلك، لزمَت الطفرة المعنويَّة ، وهى اشدُّ استحالة منها فى الحركة الحسيَّة ، فاقضى جود البارى العدل الحكيم وجود عالم صورى هو فى الحقيقة عالم للنفس بما هى نفس مختصَّة بها، كما ان العالم العقلى مختصُّ بالعقل وبالنفس العقليَّة المجردة عن التلبُّس بالمادة ، وقد قلنا : انَّ هذا العالم عند الأكثر من الاشراقيين وتابعيهم موطن صورة مخاولة بالمادة، والوضع مشروطة بهما بالنسبة الى آلتها، وعند بعض الفقراء عالم الصور اللطيفة الشريفة، لكن مع المادة النوريَّة المجردة وانَّك اذا رجعت الى وجدانك وجدت جميع ادراكات الوهم والمتخيَّلة مخوفة بمادة ما، والوهم نفسه فى مادة لطيفة من الأرواح الدماغية التى من سنخ هذا العالم المتوسط، وهم يقولون بذلك مع قولهم بتجرُّد تلك الصور عن المادة، مع ان المدرك على الإسم الفاعل اشرف من المدرك على الاسم المفعول، لأنَّه كالفاعل.

وبالجملة، لما احدث الله تعالى ذلك العالم لمكان تصرَّف النفس بماهى نفس، فكانت الأشياء التى تطلبها النفس فى العالم الحسى وجدت بايجاد الله تعالى بتوسط النفس فى هذا العالم الوسطى بهذه الصور، قلنا على الاختلاف ، فكانت النفس هى العلَّة اقربىة لها، صارت النفس متشبَّهة بها، اى صارت صوراً للمادة الشريفة المجردة النوريَّة العرشية، وهو المشار اليه بقوله : على قدر ما ترى من تلك الأشياء فى ذلك العالم . كالصور المنتزعة من الحسى بعينها ، وهذا التشبيه غير تام بالنسبة الى التشبه الذى للنفس بالصور العقليَّة التى اتحدت بها، بخلاف الصور المثلية، فانَّها معاولات للنفس، وانما النفس قد ظهرت بتلك الصور ، لا انَّها صارت متوحدة . والى ذلك اشار بقوله : ولا تخلص لاحدهما دون الآخر . اى بحيث لم يكن فيها اثر من الآخر، بل ان كانت تميل الى احدا الجانبين ، فليست تترك الجانب الآخر ، والا لم يمكن لها التخلص من العالم السفلى والرجوع الى العالم العقلى . وظهر من ذلك ان النفس اذا ذكرت شيئاً من الأشياء صارت

مثل ذلك الشيء ، شريفاً كان ذلك الشيء كالسَّمَاوِيَّاتِ ، ام دُنْيَاً كَالْأَرْضِيَّاتِ ، لكن ذلك بتوسط العالم المثل الوسطى ، كما حَقَّقْنَا ذلك بهذا البيان المبسوط .
قوله : « تريد ^{٨٧} الآن ان ترجع ... » .

اراد بيان ان الوهم هو الذكر ببيان آخر غير ماذكر من البيانات .
قوله : « وانما ^{٨٨} يأتيه الخير الاول ... » .

هذه هي المسألة الحادية عشر ، وهي ، ان ذكرت مقدمة لبيان المراد المذكور ، لكنّها في نفسها مسألة شريفة عزيزة المنال ، وهي ان ^{٨٩} لكل موجود وجهاً خاصاً الى الله ، به يصل الفيض منه تعالى الى ذلك الموجود من دون توسط الاسباب ، وبه يتجلى الله تعالى لذلك الموجود سعة ورحمة ، فلكل موجود وجهان ، لست اقول : احدهما ، وجه الى ذاته ، وهو الساب والعدم ، ووجه الى الله وبه تحقّقه وجميع شئونه ، فان اطلاق الوجه على عدم لا وجه له ، وانما هو عدم الوجه ، وای وجه للعدم واللا شيء ، بل احدا الوجهين ، وجهه الى مبدئه من دون توسط الاسباب والمسببات ، ومن ذلك ورد في الصحيفة السجادية زبور آل محمد « صلى الله عليه وآله » حيث قال عليه السلام : كل شئ نعمك ابتداء . والوجه الثاني ، وجه الشيء الى خالقه بتوسط الاسباب ، وبذلك الوجه تصل انفيوضات امنتوقعة على ترتيب الاسباب والمسببات .

وذكر المعلم الاول هذا الحكم في النفس ، ومنه يعلم الحكم في ساير الموجودات . بيان ذلك على ما قال : ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى ، فربما اشتاقت الخير المحض وربما اشتاقت الى العالم السفلى ، فعلى الاول يأتيها الخير المحض ، اى يتجلى لها بتوسط العقل ، بان تراه النفس ظاهراً في المظهر العقلي متجانياً بانوار عظمتة فيه ، وعند ذلك يظهر لها الظاهر والمظهر ، وهذا المقام وان كان المظهر مستهلكاً عند الظاهر ، لكن لا يخلو من شائبة رؤيته الغير ، وعلى الثاني - وهو الذي اشار بقوله : بل هو الذي يأتيها . وهو بان يتجلى عليها من الوجه الذي لها الى الله تعالى من دون توسط شيء من عقل وغيره ، بل عند استهلاك الكل ^{٩٠} في نظرها ، بل هلاك نفسها اولاً ، والى ذلك اشار بقوله : ان الخير المحض الاول لا يحيط به شيء ولا يحجبه شيء ولا يمنعه مانع من ان يهلك حيث يشاء ، اى من ان يتجلى كيف يشاء وأين يشاء . وفي خبر اهل البيت « عليهم السلام » في بيان هذه الحالة لرسول الله « صلى الله عليه وآله » ، ولكن حيث لم يكن بينه « صلى الله عليه وآله » ، وبين الله ، احد ، ولا يسع في هذا المقام حجاب ولا مانع ، اذ ليس

التجلی بأن یبقی ذلك الشیء ، والا فقد احاط به الشیء ؛ احاطة المحل الی الحال ، وهذا وجه معنی قوله : لا یحیط به شیء . فلذلك قال : فاذا اراد النفس اتاها . ای اذا اراد الله ان یتظهر للنفس من الوجه الذی لها الی الله ، وهو الوجه الذی كانت هالكة الذات لیس لها من نفسها شیء ، وان الكل ، ای کل شئونها من الله اتاها ، بصیفة الماضي من الإیتان ، ای ظهر وتجاى لها ، وحينئذ لا شیء منها کما قلنا حتی ذات النفس فلم یمنعه تعالی مانع من المظهر وفی خبر الدعاء : سجد وجهی الفانی لوجهک الباقی . اشارة الی الوجه الخاص^۳ الذی لا یتوسط شیء . قوله ثانیاً : وذلك انّه انما سلك. ای عدم المنع والحجب ، انما یكون اذا سلك الخیر الاول الی الشیء الآخر بتوسط ما بینهم ، وهو الوجه الثانی من الوجهین المذین بیننا ، واما اذا سلك الی الشیء الآخر بلا توسط ، فبالطریق الاولى ، اذ لا واسطة هناك حتی یتحقق المنع وعدم المنع ، هكذا ینبغی ان یفهم هذا المقام .

قوله : « فان^{۸۹} لم یشق النفس ... » .

قد عرفت ان الشوق شأن النفس ، لانّها مظهر المشبّه ، فهی لا تخلو من شوق ، فاذا لم یشق الی الخیر المحض ، بأن توجهت نحو العالم السفلی ، واشتاتت الی بعض ما فی هذا العالم ، وقد سبق انّها کالما توجهت الی شیء ، تصوّرت به ، فانها یكون من ذلك الشیء ، ای تصیر بصورة ذلك الشیء علی قدر ما تتوهّمه وتذکره ، لما قلنا انّها تصیر ذات ذکر حین اشتاتت الی العالم السفلی ، فانها متى اشتاتت الی العلو ، فنت عن نفسها وعن کل شیء ، ویبقى ببقاء الله ، فلم یحتج الی الذکر ، فالذکر مع التوهم ، فیحدث من ذلك عالم المثل المنفصل ، فعالم المثل للنفس الکائیة بمنزلة القوة المتخیلة منّا المسماة بانخیال المتّصل ، وكذا صار المدرك لذلك العالم هو تلك القوة منّا ، فتبصّر بعد قوله : فتصیر .

قوله : ومن اعجب العجائب ان- الشیخ الرئيس مع عظم قدره وجلالة مرتبة فکره فی الفلسفیّات لمّا لم یذق (الف) من اذواق هذا المشرب العذب الذی اذقناک منه رأس (ب)

(الف) - شیخ اعظم چون تحوّل ذاتی وحرکت جوهری را منکرست وازطرف دیگر تشکیک در ذاتیات را نیز روی اصول وقواعد خود نفی نموده است ، علی المبنی اتحاد نفس با صور عقلی وعقل فعّال را شدیداً مورد اشکال قرار داده است و مسلماً اعتقاد بعالم مثال صعوداً وتزولاً با مبانی او منافات دارد ، وعجب از محشّی فاضل است که حرکت در جوهر را به تبع ملا رجب علی

←

انملہ ، حمل الشبہ ہیہنا علی ما یقرب من التشبه الذی یثبتون فی حرکات الانلاک وقد سقط ما بین السماء والأرض قال فی التعليقہ النی علی قول المترجم ، اما ان تنحط^۳ الی الأجرام السماویۃ (الی آخره) ان الانفس علی السماویۃ من حیث ہی جسدیۃ ومن حیث ہی محرکہ لا علی سبیل ما یتحرک المشتاق بل علی سبیل ما یتحرک طالب الحركۃ ، فہی مدرکۃ الأحوال الجسمانیۃ بتوسط ادراکها لجسمیتها ادراکاً جسمانیاً جزئياً یفارق لإدراک انصرف ، فہی تدرك جسدها وتحريكها وما یشارك اجسامها فی الحركۃ ، فتدرك نفس ذلك ما یازمها ممّا بعد اجسامها وما یتبعها من الامور التي ینتسب الیها اذا رفعت الی مبادیہا ، فیکون ادراکها لأجسامها علی ضرب یدلّج اجسامها ، فیکون انما تشبه بالادراک باجسامها من حیث اخذ صورتها ، ویستبع من صورتها صورة غیرها ممّا یتولّد وما یقارنہا ویشارکها فی التأثيرات الصادرة عنه تتشوّق المبادئ المفارقة علی ضرب آخر لیس الآن الکلام فیہ ، فیکون لها ذکر بذلک الحفظ^۴ من الإدراک .

زما الانفس الارضیۃ فانہا تشبہہ ایضاً بالامور المدرکۃ الارضیۃ ، وبتوسطها یتوصل الی ادراک الشبه ، وكل واحد من الشبیہین هو مرتبۃ نازلۃ بانقیاس الی التشبہ بالعقل . وذكر المعانی العقلیۃ ، وهو الانتقال بالمعانی المعرّاة عن انقشور المخالطۃ لها الغریبۃ منها المعرّاة عن الجزئیۃ التي ہی من غواشی المعانی المنزّہۃ الکلیۃ التي ہی تجرید المعنی عن الواحۃ الغریبۃ . فللنفوس تشبہات ثلاثۃ : تشبیه بالعقل فیکون فیہ کالذکر للمعانی العقلیۃ ، وتشبیه بالأجرام السماویۃ ، وتشبیه بالأجرام الارضیۃ ، واستحصال کلّ تشبہ بعد زواله هو تذکر ما دوامه ذکر وحفظ ما» انتہی کلامہ .

→

شدیداً مورد انکار قرار دادہ ومعذلک بہ اتحاد نفس با صور عقلی وارباب انواع قائل شدہ است وبا تفاخر وابتہاج بذات کلمات ملاصدرا را درباب اتحاد بدون ذکرى ازقائل بہ عنوان تعلیق دراین جا آورده است مگر امکان دارد کہ آدمی معتقد شود بہ تجرّد تام نفس درابتدای وجود ونیز قائل شود کہ نفس ہر صورتی را کہ تصوّر نماید بآن صورت درمیآید. نفس اگر درابتدای وجود جوہر مجرّد بالفعل متحصّل باشد، قہراً ہر صورتی کہ برآن وارد شود عرض خواہد بود کہ در وجود متأخّر از معروض ومنضم با آن می باشد .

(ب) - تقلیداً لاستاذہ من دون ان یشرع بعدم ملائمته لمبناہ او مبنی شیخہ الملا رجعلی .

ثمَّ انَّه ذكر فى شرح قول المترجم : «انما يأتية الخير الأول بتوسط العقل ...» .

بهذه العبارة : «ان المتوسط يتوسط على وجهين، فان منه موصل، ومنه حاجب .
واذا كان المتوسط المتوسط موصلاً جانباه بعد الايصال كأنه غير متوسط ، لأنَّه اذا
وصل ما يصل بالمتوسط ، فمن حيث وصل لا يتوسط ، وان كان من حيث وصل لا
يتوسط، وان كان من حيث به الوصل توسط .

واما المتوسط الحاجب ، فهو الذى لولاه ، لوصل الشئ . والخير الأول يصل منه
ثلاثة اشياء : احدها - الوجود ، الثانى - كمالات الوجود ، والثالث - جليلة ذاتها ونيلها
ومعرفتها على الوجه الذى يمكن، فالمتوسط الموصل اما ان يتوسط فى كمالات الوجود،
فيكون موصلاً لكمالات الوجود . واما ان يكون موصلاً لجليلة ذاتها، فهناك يكون الموصل
مرتفعاً اذا وصل، فيكون الشئ مشاهداً لجليلة الحق مشاهدة بلا توسط من حيث هى
مشاهدة ، وان كانت بتوسط من حيث هى مشاهدة معلولة لجليلة الحق غير محققة بذاتها
عن القوابل ، وان كان المقبول لا يقع الا بمتوسط، فذلك توسط الايصال ، وهو رفع توسط
الحجب، فيكون التوسط كأنه زوال التوسط، فيكون جليلة الحق سارية الى اقصى ما
يصح ان ينالها نيل المعرفة سرياناً للحجب» انتهى .

والغرض من نقل هذين الكلامين ، ان يظهر للمنصف السالك سبيل الحق بنور الولاية،
ان اسرار هذا الكتاب ممّا لا يناله مثل هذا العظيم مع توغله فى الفاسفة ، وأنَّه لمّا
اراد الخوض تكلف بمثل هذه التكلّفات وتعسف عن الحق ابعدهما بين الأرض والسموات،
فكيف الظنّ . بساير اهل النظر ؟ وقد قال ارسطاطاليس على ما نقل عنه : «ان هذه
الاقوال المتداولة كالتلّهم نحو المرتبة المطلوبة فمن اراد ان يصحّلها فليصحّل ليفسه
فطرة اخرى» لعلّه اراد بالاقوال المتداولة الحكمة الرسمية وهى كالمراقبة لما قاله هناك .

قوله : «فان ٩٠ قال قائل ان كانت النص - بتوهم ...» .

هذه هى المسألة الثانية عشر، والسؤال توطئة وتمهيد لها، وهى ان البسيط الذى
حقّقنا بهذه البيانات ، أنَّه كل الأشياء التى دونه بنحو جمالى لم يحتج الى معرفة شئ
منها واستحصاها اذا كان فى موطنه ومرتبته ولم تنزل عن مقامه كالنفس حين كانت

فی العالم العقلی فانَّها لا تحتاج الی تذکر مافیها من المعقولات ، وهذا العقل (الف) البسیط حرّی^۱ بان یطلق علیه الجهل، لكن هذا الجهل اشرف من العلم الذی عندنا فی هذا العالم الجسمانی ، بل النفس حین كانت فی العالم العقلی كأنها یجهل مادونها من المعقولات الّتی اشتملت علیها وطلبت علم مافوقها من العقل والعلة الّتی هی الغایة المطلوبة لكل شیء .

وصورة السؤال هی: انکم قلتُم، ان النفس اشتاقت الی ما فی العالم الحسی بتوهمها له، والتوهم هو الذکر ، فاذا صحَّ ذلك قبل ورود هذا العالم ، فلیجز بعده .

والجواب من هذا التوهم الذی کان قیل: انَّما هو توهم عقلی، بمعنی انها لما كانت کل الأشياء علی النحو الجملی علی قیاس ما یقوله القوم من العلم الاجمالی . نعم من شأن ذلك العلم ان یتعیّن ویتمیّز، اذا توجهت النفس الیها، ولهذا کان هذا العلم جهلاً^۲، لكن الجهل الذی هو اشرف من کل صور مكتسبة تفصیلیّة^۳، لأن المعلومات کلّها حاضرة لديه بحيث اذا ارادت واحدة منها ، امكنت ملاحظتها ، بمعنی اذا ذكرت الأشياء الّتی هناك ، ای من حیث انَّها من ذلك العالم الشریف ، لم تنحط^۴ الی اسفل، وهذا مثل ان یجهل العقل مافوقه من العلة الاولى، فانَّه لما لم یصل العقل بکُنه، فهو جهل، لكن هذا الجهل من العقل لما فوقه اشرف جمیع العلوم العلماء لأنه مشاهدة للجمال وفناء عنده واضمحلال الكل لديه . وكذا اذا ذكرت النفس تلك الأشياء من حیث اقتضاها للجلاء والاستجلاء فی العالم السفلی ، انحطَّت^۵ ، ومن ذلك یظهر ان العقل الذی هو علة النفس

(الف) - حق آنستکه قدما قاعدۀ : بسیط الحقیقة کل الأشياء را درمسأله علم تفصیلی هر علت مجرد مقوم وجود معلول نتوانسته اند مورد استفاده تام قرار دهند، لذا در عقل بسیط اجمالی کشف تفصیلی صور را انکار کرده اند و گفته اند: حق در مرتبۀ ذات عالم است باشیاء بالاجمالی و تفصیل را در عقول مفصله جستجو نموده اند ، لذا در علم اجمالی چون صور مادون تمیّز در مرتبۀ علم اجمالی ندارند ، قهراً این مرتبۀ اجمالی علم نسبت به تفصیل خالی از جهل نمی باشد ، چون شیخ اعظم دیده است که این علم اجمالی کافی از برای ایجاد اشیا فمی باشد در علم عنائی که «برنامج» وجود عالم است به صور مرتسمه قائل شده است .

لذا ملاصدرا گوید : این علم نسبت به تفصیل صور دست کم از جهل ندارد .

یجهل ماتحتہ جهلاً هو اشرف من معرفة كل عارف، لأنه كل الأشياء، فلا يحتاج الى معرفته، لعدم باعث على التوجه الى ذاته، فأنه مستغرق في نور عظمة الله بحيث لا يشغله شغل، فمعرفة الأشياء بعضها ببعض، جهل عندهذا العلة من العقل، لأنها اكتسابي انفعالي، فليست بمعرفة صحيحة تامة. وهذا الأصل، اي: كون البسيط الحقيقة كل الأشياء التي دونه، ومع ذلك لا يسمى علماً، على أنه اشرف من جميع العلوم، مما قد ورد في حكمة اهل البيت عليهم السلام، حيث ذكر مولانا الرضا، عليه السلام، في جواب عمران الصابي، لما سأل عن العلم الاول تعالى شأنه قبل وجود الأشياء، قال عليه السلام: انما يكون العلة بالشئ لنفي خلافه اي الذي ذاته علم وكله علم مالم يظهر في الوجود غيراً لا بأس بعدم اطلاق العلم الذي (ب) هو التميز او مما يلزم التميز فتبصر هذا هو

(الف) - وليعلم، ان العلم يتبع الوجود، ويدور معه حيثما دار ويكون في مرتبة واجباً وفي مرتبة ممكناً في موطن جوهرراً او عرضاً وفي عرصة الذات غيب محض وهو مقام متبوعه بحسب غناؤه الذاتي لذا كليه مراتب وجود، مراتب علم حتمتد بمعنى عاليتها لا معلوميتها وتحت هذا سر عظيم، اشار اليه ثامن اقطاب الوجود. اما كيفية علم مجرد بذات خود وبمالات ومعاليل خود عبارت از شهود معلول خود در مرتبه ذات خود تنصيلاً لكون البسيط كل الأشياء التي مادونه بنحو اعلى واتم وهذا علته علمه بمعلول خود در مقام مرتبة معلول علماً تفصيلياً حضوراً اشراقياً. اما علم مجرد بعلة خود عبارت از انكشاف علت جهت معلول بقدر وجود معلول نه باندازه وجود علت، لذا از آن بلم بوجه تعبير نموده اند. اما اطلاق جهل بر اين علم از باب مسامحه است.

(ب) - شارح علامه در كتاب اربعين، در شرح حديث عمران صابي علم در مرتبه وموطن ذات را انكار نموده وكلام امام همام عليه السلام، را - العيان بالله - بر آن حمل نموده است. در موطن ذات اسماء وصفات تعين ندارند ومقام ذات چون صرف وجود است صرف علم نیز هست ولي نه بلحاظ مغايرت بين عالم ومعلوم - لان كمال التوحيد نفى جميع التعيينات - چون علم مثل وجود در اين مرتبه بكمال اطلاقه العارى عن جميع القيود حتى قيد الاطلاق بايد اعتبار شود، لذا اطلاق علم بلحاظ تحقق تعين علمي بر مقام ذات با اطلاق ذاتي منافات دارد، لذا ذات ينبوع علم وقدرت ووجودست واما توجيه كلام مؤلف اثولوجيا از جهت اطلاق جهل بر اين مرتبه، نفى علم حصولي است كما تفتن به الشيخ.

اللائق لشرح ذلك المقام .

والشيخ لمّا لم يذق هذا الذوق ولم يسلك طريق الاشراف : حمل الجهل على الجهل بالامور الجزئية ، ونحن ننقل عبارته بعينها ليكون عبرة لأهل الاعتبار ، قال فى قوله : « غير ان ذلك الجهل اشرف ... » ، جواب الشك ، ان النفس فى حد ذاتها لا يجوز لها ادراك جزئى معين ، فلا يكون لها شوق جزئى ، بل يكون نوع من الشوق الكلى ، وان كان الى جزئى كالشوق الى الغذاء مثلاً ، حتى يتعيّن بسبب عن الشوق ، ولا يكون اذن الشعور بالبدن بحسب ذلك التغذية شعوراً جزئياً ، كذلك لا يكون تذكّر البدن اذا بقى بعده ذكراً وهمياً بل عقلياً غير مخصص ، وهذا الضرب من الادراك وان سمّيته توهماً عقلياً ، فهو جهل بالجزئى من حيث هو جزئى ، الا ان ذلك الجهل لیس جهل نقص بل جهل مشرف . وهذا كما قيل : ان لا يعلم فى كثير من الأشياء افضل من ان يعلم .

والجهل جهلان : جهل ، لما هو فى الرتبة العالية ، وجهل بما هو فى الرتبة السافلة ، وكل واحد له حكم غير حكم الآخر ، فالشئ العالى قد يجهل كنهه لكونه مجهول الكنه

→

بايد توجه داشت كه بطور كلى حمل كلام اثولوجيا بر آنچه ارباب شهود راجع بمقام ذات ونحوه تميز معلومات در ذات واحد وعدم معلومات ومعلومات بوجود تميزى قائلند درست نمي باشند ، چون موطن ذات ونحوه علم ذات بذات وانطواء كثرات در وحدت اطلاقى ذات ، خالى از اشكال بل مناقشات نمى باشد ، چون اين كتاب از يكي از اتباع افلاطون است كه به علم تفصيلى از باب عدم تحقق معلومات در ذات قائل نيست ، اين كتاب بفرض آنكه از معلم باشد ، او چون تصريح بصور مرتسمه نموده است ، وملاك علم تفصيلى را در صور مرتسمه وعلم عنائى جستجو نموده است و افلاطون و اتباع او از اشرافيه ملاك علم تفصيلى حق را در مرتبه وجود مثل نورى اعتبار کرده اند ، چون در علم بكثرات ، ملاك كثرات وتميز وجودى بايد واقعيت داشته باشد و چون علم بعدم مطلق تعلق نمى گيرد و اشياء به تفصيل در ذات وجود ندارند ، ناچار علم تفصيلى در آنجا نمى باشد . بهمين مناسبت صدر المتألهين تنها فيلسوفى است كه تمهيد مقدمات وتأسيس قواعد كلييه باثبات علم تفصيلى حق در موطن ومشهد ذات پرداخته است .

ومما ذكرنا ظهر ما فى كلام المحشى من الخلط والاشتباه وتحقيق الكلام تفصيلاً يحتاج الى مجال واسع .

والشئ السافل قد يجهل كنهه لكونه فى ذاته مجهول كنهه كالجزئى ...» انتهى .
قوله : «لأنَّه لو عرفها معرفة تامَّة لكان هو فوقها وعلة لها» .

دليل على ان العقل لا يعرف ما فوقها من العلة معرفة تامَّة ، وفى ذلك تصريح بانَّ العلم التام بالشيء انما يكون بالاحاطة التامَّة ، والمحيط بالشيء يكون فوقه ، وهذا انما يصح فى العلة بالنظر الى معاولها ، اذا لشيء الى ما يشتمل عليها كالعقل بالنظر الى المعقولات التى احتوا عليها وان كان ذلك ترجع الى العليَّة ، لأنَّ ما فى ذات العقل هى الحقائق الخارجيّة التى صدر منه بتوسط النفس .

وبالجملة فالعقل التام لا يتحقق الا بالايجاد المستلزم للاحاطة ، فلو كان العقل يعقل العلة الاولى عقلاً تاماً لكان محيطاً بها وعائنة لها ، فتصير العلة معاولاً والمعاول علة .

والشيخ الرئيس قال فى تعليقه على هذا القول بناء على مذهبه من العلوم الصورى بهذه العبارة : «العقل لا يتصور فيه الحقيقة الالهية الا بضرب من المقاييس واعتبار اللوازم ، وبالأشياء الخارجة عنه كما يظن من طريق الرسم ، ولو كان ذات العقل ذاتاً يتوصَّل من ذاته الى ان يستثبت له حقيقة كنهه الأول، كان ذات العقل موجبة لذات الاول حين يلزم عنها اكتناه ذات الاول، واذا كان ماهيته غير موجبة لماهية الاول بل الأمر بالعكس ، لم يكن على ذات العقل للعقل نائل عن ذاته الى ذات الاول ، بل انما يطلع عليه حقيقة ذات الاول من ذات الاول من حيث يجب له لظهور على كل مستعد قابل وجوباً من جهته، وليس جهة القابل الا الاستعداد، فيكون ادراكه من حيث ينال عنه فقط من غير وجوب من ذات العقل ولا لميته اصلاً ومن عادة القوم ان يجعلوا مثل هذا الإدراك فى التصورات والتصديقات جميعاً ناقصاً غير مكتسبة . واما الكلام المفصَّل فيه فليتأمل فى الكتب والمباحث المشرقية» انتهى .

قوله : «اضطَّرت^{٩١} ان يكون هناك ايضاً تقبل الآثار ...» .

هذه هى المسألة الثالثة عشر وهى، ان النفس اذا صعدت الى العالم العقلى، فلا تحس ولا تتوهم . وبالجملة لا تذكر شيئاً من العلوم الانفعالية المكتسبة فى هذا العالم الحسى، بل المعقولات التى هناك كنهها علوم فعلية فى ذات النفس العقلية ، وان كانت نتائج لما اكتسبته ههنا فعال اذا صارت فى العالم العقلى لم تذكر شيئاً ممَّا علمته، ولا سيَّما اذا كان العلم الذى اكتسبته دنيئاً اى عاماً متعلّقاً بالامور الخسبية كقوانين الطبابة والبيطرة

ومعرفة الصناعات بل على رفض جميع الأشياء التي نالت من هذا العالم ، والا لزمها بالضرورة ان تكون في عالم العقل الذي هو عالم الفعلية والشهود، والحضور اثر الصورة والقبول والانفعال وامارة الاستعداد والامكان الاستعدادي لانها مرتبة متأخرة الوجوب بل عالم الوجوب على ما يراه اهل الحق وهذا قبيح لكونه خلاف مقتضى طبيعة العالم العقلي على الله لو قبلت تلك الآثار لكان ذلك بتوسط الوهم ، وقد سبق ان النفس كلما توهّم شيئاً صارت متشبهة به متصورة بصورته، فيلزم ان يكون اذا كانت النفس في العالم العقلي الصرف، يضطر ان يكون في عالم المثال والخيال بل في عالم النحس وموطن الزوال .

ثم ان الشيخ الرئيس جزاه الله خيراً قال في بيان تلك المسألة : « ان المراد بذلك نفى العلم بالجزئيات » وانت خبير ان الشأن اعلى من ذلك قال بهذه العبارة : « اقول ان النفس لا تتذكر احوال العالم من حيث هي جزئية ، وبهذه الجهة يكون مذكورة ، والا لوجب ان تعرض لها الانفعالات الجسمانية ، لان ادراك امثال هذه الأشياء يكون بانفعالات جسمانية ، فانها انما يمكنها ان يتصورها التصور المشوب الى القوة المتوهمة المتصورة، وذلك انما يكون لها اذا انفعلت بتوسط آلة بدنية وصار لها الآثار الخاصة بالعالم الجسماني ، فتكون المفارقة كأنها مواصلة ... » .

ولم يدرك الشيخ ان هذا العالم كلها شهود في شهود وتجلى في تجلى، والنفس في هذا العالم الشريف لم تتوجه الى غير انوار العظمة والجمال وسطوات العزة والجلال، وقد ذهلت عن نفسها وتركها في جانب فكيف بغيرها فلا تفعل (الف) . قوله ٩٢ : « ونريد الآن النخ » .

هذه هي المسألة الرابعة عشر والخامسة عشر، اما الاولى ففي توحيد النفس ذاتياً وصفاتياً وفعلياً ، وهذا احسن ، حيث عبر عن هذا التوحيد بذكر العلة التي لاجلها وقعت الاسامي المختلفة على النفس، لان ذلك يفيد، ان النفس في كل موضع كأنها بتمامها فيه، وبذلك سميت باسم يناسب ذلك الفعل، وهكذا في موضع آخر . وهي مسألة عظيمة شريفة في معرفة النفس قد اشير الى مقدمتها فيما قبل، وهي ان النفس كل قواها لا

(الف) - هرنفسى با حفظ نيل بمقام تجرد بمقام فناء تام نميرسد تا غير حق را نبيند وفناء اختصاص به عقول اصلية وعقول لاحقه سالك طريق باطن دارد نه عقول متحلّي بصور عقلى انفعالى ومجرد قابل هيئات مكتسبه، از اعمالى كه بين او وحق حجاب اندر حجابند .

بمعنى أنّها مجموع قوى كانتّها اتّحدت معها، بل على معنى أنّ لها قوة واحدة هي ذاتها، فهي بذاتها النامية الحساسة الدراكة الفعّالة لجميع أفاعيلها، لكن صدور تلك الأفاعيل بعضها عنها وظهورها منه من دون توسط آلة وأداة، وبعضها بتوسط، والمتوسّط ليس لها فعل أصلاً، بل بعضه كالنفاس للتّجار، وبعضه كالشبابيك والروازن للمناظر.

وأما الثانية، فهي أن النفس مع كونها من عالم القدس والتجرد وموطن الوحدة والبساطة الحقّة، فهي تتجزّى وتقبل القسمة بالعرض، والجسم لما بيّنا أنّها كلّما توجهت إلى شيء فهي تصير كانتّها هو، وهذان الاصلان عظيمان في معرفة النفس طريقان لمعرفة الربّ وتوحيدهاته الثلاثة، وبها يدفع كل رأى من الآراء الباطلة في النفس كما يظهر للمستبصر.

قال بعض الاساتيد الاعلام وهو ممّن (الف) وصل إلى ذروة هذا المقام: «الحق أنّ الإنسان له هويّة واحدة ذات نشآت ومقامات ويبتدى وجوده أولاً من أدنى المنازل ويرتفع قليلاً قليلاً إلى راحة العقل (ب) والمعقول كما أشار إليه سبحانه بقوله: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» إلى قوله: «أما شاكرًا وأما كفورًا» ولم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة اضافيّة شوقيّة، كما زعم أنّها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن وتفرق اتصاله هو، لا للنفس إحساساً كالآلام عقليّة أو وهميّة، فالنفس الإنسانية لكونها جوهرًا قدسيًا من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعيّة هي ظل الوحدة الإلهية، فهي بذاتها قوة عقليّة إذا رجعت إلى موطنها الأعلى متضمّنة لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيّل إلى حد الإحساس اللّمسى، وهو آخر مرتبة الحيوانيّة في السفالة، وهي أيضاً ذات قوّة نباتيّة على مراتبها التي أدناها الغذائية وأعلاها المولّدة، وهي ذات قوّة محرّكة طبيعيّة قائمة بالبدنيّ، كما قال فيلسوف الأعظم أرسطاطاليس من: أن النفس ذات أجزاء ثلاثة، نباتيّة وحيوانيّة ونطقيّة،

(الف) - أراد به صدر أئمّة الحق واليقين صاحب الاسفار.

(ب) - الرواحة: وجدانك السرور الحادثات عن اليقين - م.

(ج) - س ٧٦، ي ٤-١.

لا بمعنى تركيبها من هذه القوى، لأنها بسيطة الوجود، بل بمعنى كمال جوهريتها وتامة وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها وتفنن افعالها معانيها، كلها موجودة بوجود واحد فى النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس، كما ان معانى الأنواع الجسمانية توجد فى العقل متحدة لكن بوجود عقل تام الوجود صابرة ايّاه بعد ما ارتفعت عنده من حد المحسوسية الى حد المعقولة، وكما توجد فى العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه ارفع واعلى، فكذاك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً نفسانياً ارفع من وجودها فى موضعها. وبالجملة النفس الادمية تنزل من اعلى تجردها الى مقام الطبيعة ومقام الحاس والمحسوس ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع والحواس، فتصير عند اللمس مثلاً العضو اللامس، وعند الشم والذوق عين الشام والذائق، وهذه ادنى الحواس، واذا ارتفع مقام الخيال كانت قوة مصورة، ولها ان يرتفع عن هذه المنازل الى مقامات العقول القادسة، فيتحد بكل عقل ومعقول...» انتهى كلامه، اعلى الله مقامه .

قوله ٩٣: «والجسم يحتاج الى النفس ليكون منبثة فى جميع اجزائه...» .

فى بعض النسخ يحتاج الى الجسم، ليكون منبثة فى جميع اجزائه . ويؤيده ان الجملة السابقة عليه ذكر بيان احتياج الجسم اليها بقوله : اذا راينا طبيعة الأجسام تحتاج الى النفس لتكون حسية . فالظاهر ان الجملة الثانية لبيان حاجة النفس الى الجسم وعلى الجملة سر ذلك هو ما قال الشيخ اليونانى على ما نقل عنه : «ان الفلك موضوع فى وسط النفس» ومعناه على ما ارى المجرد الذى هو النفس الكلية الالهية التى تلك النفس اشعة نورها واضواء شمسها، لمّا كان نسبة المجرد الى ذى المقدار نسبة واحدة فاذا نسب هو اليه يكون ذلك باحاطة الشبيهة باحاطة الدائرة لما فى وسطها، والا لاختلفت النسبة، وهذا واضح . فشروق نور النفس على الجسم الكل من جميع جهاتها يتحصص لا بذاتها، بل باعتبار نور المحاط، ففى كل شبكة ووزن يظهر ضوء حسب استعدادها شدة وضعفها وياخذ ذلك المقدار من الكل نصيبه قدر سعة درجته، فتلك الضوء التى هى عبارة عن النفوس الجزئية المنبثة عن النفس الكلى السماوية والارضية فى كل واحد من حصص هذا الجسم الكلى يتحصص ايضاً حسب تجزیه .

قوله : «وانما التفاوت بين النور الاصل وتلك الاضواء مع اشتراكهما فى التحصص»

یظهر من ان النفس الكلية لشدة نوریتها الذاتیة لم یحلَّ ولم ینزل من مقامها العقلى، بخلاف الأنفس الجزئية كما دریت سابقاً فتبصر .

قال بعض العارفين فی کیفیة تكشون الجنين، ان المادة تستعدش لأمرواح واحد هو النفس، ولكن النفس لها آلات ولوازم قوى متخالفة یتحد نحواً من الإتحاد، فوجب ان يكون فی مادة استعدادات بالقوة مختلفة، یتحد على ضرب من وجوه الوحدة، وهى کیفیة المزاج؛ كاتحاد اشياء فیها تركيب .

ثم كل قوة يجب ان تكون فیها هیات هی لوازم لتلك القوة بها تصیر فعالة، فسبب هذه الآلات ینقسم عضواً واحداً الى اعضاء بشره، وبسبب اختلاف ترتيبات القوى یختلف اوضاع هذه الأعضاء، وهذا كما انّه بهیات وجدت فی الاول والعقول الفعالة اعنى المعقولات، وجد ما بعدها، وكأنّه ینتقش فی العقول تلك الصور على سبيل اللزوم، فكذلك ینتقش فی القوة الفاذية مثلاً صورة شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوة فی المادة ...» .

والفرض هی الإستبعاد فیما نحن فیهِ، وان كان كلامه فی مقام آخر وهو صدور الأفاعیل عن النفس بتوسط قواها وهیاتها .

قيل: وسبب ذلك، ان جميع الموجودات التى بعد الاول تعالى یشتمل بوحدته على لوازم وهیات ومعانى كثيرة بحسب مقام ومرتبة فی الوجود یحاكى السبب الاول فی كونه واحداً، ومع وحدته عین جميع الصفات الالهیة والأسماء الربانیة، وانّه الكل فی وحدة . فالنفس الانسانية مجتمع فی ذاتها جميع ما یتفرق فی البدن وصور الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة والمحركة المنبثة آلاتها فی سائر الأعضاء انبثاث الروح المنبعث من القلب فی الاوردة والشرائین، وتلك القوى مع اختلافها وتشعبها یجتمع فی البدن وصور الأعضاء من القوى فی وجود النفس ویتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات .

اقول: فكان البدن والقوى والأعضاء هی تفاصيل ما اجمل واندمج فی النفس، لكن لضیق درجة الجسم انبثت النفس حسب مراتب قواها، وبيانها التى فی ذاتها فی الجسم، كالجوهر الذى یضع واحداً واحداً من جواهر المخزون فی بساط الشهود لكن لما خلق له . قوله: «فان^{٩٤} قيل: النفس لا یتجزى فی حسّ الشمس ...» .

لعلَّ مبنَى السؤال أنَّه لما كان عارضاً لمجموع البدن من حيث هو مجموعه كما قيل في الشكل المخروط وامثاله .

فالجواب : انَّ هذا قياس مع الفارق ، فان المخروط قد حلَّ لا من حيث ذاته المنقسمة ، بخلاف قوَّة اللَّمس ، فانَّها قد عرض للبدن من حيث أنَّه جسم متجزى باعضاء واطراف ، وهذا هو المراد بقوله : لانها ابدان . اى كأنَّها صارت عين البدن وكل جزء من اجزائه (فتدبَّر) .

قوله : « فكذاك ^{٩٥} قوَّة النفس النَّامية ... » .

اعلم انَّ هذه القوى انَّما امتازت بعوارض انسانية من تقدَّم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض كأنَّها بمنزلة اجزاء للنفس الانسانية بالمعنى الذى قلنا فى صدر المسألة ، وانبثقت فى اجزاء البدن كل قوَّة فى موضع يليق بها ، فيقسم النفس اولا الى اجزاء ثلاثة : نفس نباتيَّة ، وموضها الكبد ، ونفس حيوانيَّة (الف) ، وموضها القلب ، ونفس انسانية ، وسلطانها الدماغ . وهذه النفوس متعاقبة فى الحدوث والبقاء ، فالانسانية مخدومة القوى كلَّها تخدم العقول وتستخدم قوَّتان : محرَّكة ، ومدرَّكة . ونامحرَّكة اما باعثة ، او فاعلة . والمحرَّكة الباعثة يسمَّى بالشوقيَّة ، ولها شعبتان : احديهما - شهوانيَّة ، والاخرى - غضبيَّة يخدمها المحرَّكة الفاعليَّة ، وهى تستخدم الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء المستخدمة لها ، وفى خدمة الشهوة يجذب الاوتار الى جانب المبدأ وهو القلب ، وفى خدمة الغضب يوجبها ويمددها الى خلاف تلك الجهة للدفع .

واما المدركة فقسمان : قسم يدرك من خارج ، وقسم يدرك من داخل . والمدرک الداخلى الطف واشرف من المدركات الخارجيّة ، وهى بمنزلة القشور والنشالات ، وكل منهما ينقسم باقسام مشهورة . وهذا تعديد القوى على سبيل التصنيف ، اى جعلها صنفاً صنفاً ، لا انواعاً حقيقة .

اذا عرفت هذا فاعلم ، ان العقل الذى مخدوم الكلِّ مجرَّد عن هذا العالم ذاتاً وتعلّقاً ، وموطنه العالم العقلى .

(الف) - موضع نفس النباتية الكبد والحيوانية القلب والانسانية الدماغ .

والنفس لما عرفت أنَّها هبطت بتوهمها ذلك العالم، فهي مجردة عن العالم ذاتاً لا تعلّقاً، وهى فى موطن الوهم، فالوهم مجرد الذات عن الجسم لا مجرد التعلق، فعالمه عالم المثال المجرد عن المواد العنصريّة، لا عن المادة اللطيفة النورانيّة. وكذا الخيال حكمه حكم الوهم، والصور التى فى هذا العالم المثالى صور نوريّة جسمانية، لا كتعدّد العالم العنصرى، لأن صور الخياليّة وان كان يتميزّ الأجزاء فيها بعضها عن بعض، الا أنَّه لا تزاحم ولا تضايق هنا، بل الصور كلّها فى هذا العالم فى حضوره واحدة، وهذا من التوسع الإلهى حيث يكون ذلك العالم المثالى أوسع من هذا العالم الجسمى العنصرى باضعاف مضاعفة، ومع ذلك يكون فى جنب العالم العقلى فى حيّز خردلة، فكيف حال الصور التى فيه. فالشّروح الدماغى هو كرسى سلطان النفس وموضع قواها الإدراكيّة من سنخ هذا العالم، ولذا يشاهد فيه الكبير والصغير، ولا مزاحمة ولا ممانعة.

واما القوّة النباتيّة والنّامية والحيوانيّة، فهى الطف من الحواس انظاهرة، وهى اشدّ تجسّماً لكونها فى ظاهر البدن الكثيف، وهى من القوى الباطنة، وهذه النسبة وفعت بين النباتيّة والحيوانيّة، لأن موضع النباتيّة الكبد، وهى: جسم كثيف بالنسبة الى جسميّة القلب الذى هو موضع القوى الحيوانيّة من الشهوة والغضب: والدليل على لطافتها: أنَّها لا يفعل افعاليها بالآلات البدن من الحواس والأعضاء الظاهرة.

فقد ظهر: ان قوى النفس على نحوين: احدهما - ما يتجزّى بتجزّى الجسم، الا انّ بعض ذلك اشدّ تجسّماً، وبعضها اقلّ.

والقسم الثانى، وهى التى يخدمها الحواس، ويرد عليها ما اكتسبها، وهى لا تتجزّى كالأرواح الدماغيّة، كما بيّنا فى الوهم والخيال، وهذه الحساس كُتّها ينتهى الى تلك الحواس الباطنة، فيعرف تلك الأشياء الواصلة اليها وتمييزها ويتصرّف فيها من غير قبول وانفعال، بل من قبيل الفعل كما يزعمه الظاهريون من الفلاسفة، بان ادراكها بانتقاش الصور الذى يلزمها الانفعال، بل ادراكها كما قلنا بتوجّهه لا الى الظاهر، ومشاهدتها لما فيه، وذلك فعل. وتحقيق عالم المثال على النحو الذى ذكرناه، وان كان قد مضى ما يشير وجوده، لكن سيجىء تفصيل القول فى ذلك فى مقامه انشاء الله تعالى.

قوله: « فنقول^{٩٦} ان لكل قوة من النفس موضعها... ».

اراد ان ذلك التجزّى وحصول المواضع لا حاجة النفس اليها لأن تَبَثَّ فيها قواها،

بل قد علمت أنّها تفعل قسوة واحدة افاعيلها، لكن لما كان كونها فى البدن اضطرّها الى انبثاث تلك القوى وانتشارها لما ليس للبدن مقام الجمعية والاتحاد، بل هو عين مرتبة الخلاف والافتراق، فلذلك جعلت النفس كل واحد من تلك المواضع مستعدة، لان تظهر منها افاعيلها، فاذا هيأتها على النحو الذى يلائم لقبول فعلها، اظهرت قوتها من تلك الأعضاء، والا فليس للنفس كما يبتنا مراراً قوى مختلفة، ولا هى مجموع قوى حتى اذا تعلقت بالبدن، انتشرت تلك القوى المجموعة فيها، بل تلك القوى فى النفس بنوع بسيط هى ذاتها الوجدانية البسيطة، فلما كانت هى انفاعلة المعطية تلك القوى للأبدان، نسبت اليها لانها جهات افاعيلها، فهى اولى بان ينسب الى النفس، والا فهى قوى الأبدان، وكل ما فى المعالول من الخيرات والامور الشريفة فهى اولى بأن ينسب الى العلّة، وان كلّه من العلّة، لكن النقصانات والخصايس لما نشأت من ضعف استعداد المعالول او خستها، لم يجز ان ينسب الى العلّة.

قوله: «ان لم^{٩٧} يكن كل قوة من قوى النفس فى مكان ..» .

اراد ان كون القوى فى مكان، انما هو لاضطرار كون النفس فى البدن بوجوه :

الأول - انّه لو لم يكن كذلك، لم يكن فرق بين النفس فى عالمها العقلى، وهبوطها الى العالم السفلى، فيكون وجود البدن لها امراً باطلاً معطلاً، ولا تعطيل فى الوجود .

والثانى - انما جاء فى البدن لتكتسب من هذا العالم الجسمانى بالتحريكات والادراكات اشياء يستعد بها لل صعود الى عالمها، ولم يمكن تحصيل ذلك الا . بذلك القوى ولذلك قال ارسطو : «من فقد حساً، فقد عاماً» .

قوله: «فان^{٩٨} بعض قوى النفس فى مكان ...» .

السؤال واضح، وجوابه انّه لو كان كذلك لكانت النفس لم يكن بتمامها فى البدن، بل بعضها فيه وبعضها خارجة، ولما كانت قوى النفس ليست غير ذاتها لزم من ذلك تجزئ ذات النفس وذلك قبيح .

قوله: «ونقول بقول^{٩٩} مستقصى ...» .

هذا باطن المسألة التى سبقت، وهى المسألة السادسة عشر فى الحقيقة، وهى ان قولها: سابقاً ان النفس تتجزئ بالعرض حسب تفرق قواها فى مواضع البدن، انما هو قول ظاهرى^{١٠٠}، وان كان لا يخلو من تحقيق، لكن الحق الحقيق بالتصديق، ان النفس ليست فى البدن، ولا قواها فيه، سواء كانت داخلة فى البدن، او خارجة عنها وفى عالمها،

بل تلك المواضع انما جعلتها النفس في البدن وعيستها كالروازن والرواشن بظهور افعالها، وان النفس وقواها كلها مجرّدة عن المادة، مقدسة عن الجسمانيّة والعرضيّة، وذلك لان المكان مطلقاً يحيط بالشيء المتمكّن وذلك يتوقّف على كون المتمكّن جسمانياً، فكلّ شئ ذي مكان جسم، والنفس وقواها التي اتحدت بها ليست جسماً ولا جسمانياً .

وقولنا : ان كل قوة من النفس في مكان من البدن ، لا نعني بذلك، بل اردنا انّها يظهر فعلها الخاص من هذا المكان، وفعلها الآخر من ذلك المكان ، وذلك لضيق درجة الجسم وعدم سعته الذاتية، لان يجتمع فيه الأفعال المتفنّنة، وهذا معنى قوله : لان الكل من الجرم لا يكون في المكان الذي فيه الجزء . فاما النفس ، فكلها حيث جزئها، لا انّها هي هنا جزءاً وكلاً في الحقيقة . فتبصّر - وكيف يكون النفس التي هي عين قواها في مكان، وهي علّة المكان ، ولا يحيط المعلول بالعلّة ، بل العلّة محيطه بالمعلول احاطة خارجة عن الاين، اذ هي قبل الاين. اما كون النفس علّة للمكان، فلانها علّة للجسم حيث جسمت، وتعطى الصورة للهوى ، وفتحقق الجسم والمكان على الاطلاق من لوازم الجسم، وعلّة الملزوم علّة لجميع لوازمه على ما هو التحقيق .

قوله ^{١٠٠} : «ونقول : ان النفس ليست في البدن ...» .

هذا القول وما قبله وما بعده تنبيهات على تجرّد النفس .

اقول : هذه وان كان استحسنات ومقبولات ، لكن لما ذهب بعض الاقدمين على ما نقل الشيخ في الشفا عنهم الى كون النفس كالأجسام والاعراض ، سلك في الإبطال على ما يوافق زعمهم . فمن القائلين بالجسميّة من جعلها من الاجرام الذي لا يتجزّى كريّاً ، ليستسهل دوام الحركة ، وزعم ان الحيوان يستنشق ذلك بالنفس ، وان النفس غداء النفس يستبقى النفس بادخال ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء عند الأجزاء التي لا تتجزّى التي هي المبادى ، وانّها متحرّكة بذاتها كما ترى من حركة الهباء .

ومنهم من قال : انّها ليست هي النفس، بل ان محرّكها هي النفس، وهي فيها تدخل البدن بدخولها .

ومنهم من جعل النفس ناراً ، ورأى النار دائم الحركة .

ومنهم من رأى الشئ يدرك ماسواه، لأنّه متقدّم عليه ومبدأ له، فوجب ان تكون النفس مبدءاً ، فجعلها ناراً ، او هواءً او ارضاً او ماءً .

ومال بعضهم الى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة هي مبدأ التكوّن .

وبعضهم جعلها جسماً بخاريّاً ، اذ كان يرى البخار مبدأ الأشياء ، الى غير ذلك من الآراء الفاسدة ظاهرها . ففى هذا الكتاب سلك فى الإبطال على مسلك ما يعتقدون ، فقال اولاً : ان النفس ليست فى البدن ، كما يكون الشيء فى الظرف ليشمل تلك الآراء جميعاً . ثم أبطل بوجوه بعضها خاص وبعضها عام .

الوجه الأول : أنّه لو كان كذلك لكان مماسّاً لها بسطحه ، فيكون البدن فارغاً عنه ، فيكون غير ذى نفس ، فلا يكون كمالاتاً له ، اذ الكمال ما يصير له انشئ نوعاً ، اى الأمر الناقص المبهم تامّاً وحقيقة نوعيّة ، وظاهر ان المكان مباين للمتمكّن ، ولا يحصل من اجتماعهما نوع محصّل ، اذ صورة الاستدلال على وجود النفس صدور الآثار من الاجسام لا على وتيرة واحدة ، واذا ليس من المادة المشتركة والجسميّة العامّة ، فهى لخصوصية فى الاجسام وقوّة فيها ، وكل قوة يصدر عنها الآثار لاعلى وتيرة واحدة ، يسمى نفساً ، فهى اسم لها لا من حيث ذاتها ، بل لكونها مبدأ تلك الآثار ، فيجب كونها تقوى على تلك الأفاعيل قوّة ، وبالقياص الى المادة التى يجتمع منها جوهر نباتى او حيوانى صورة ، وباعتبار كون طبيعة الجسم الذى هو الجنس ناقصة ، وبانضياها اليها تكمّل نوعاً خاصاً ، وكمالاتاً ، وليس للمتمكّن بالنسبة الى المكان هذه الخصوصيات فتدبر .

الوجه الثانى : لو كان كذلك ، لزم ان يسلك النفس الى البدن سلوكاً تدريجيّاً قليلاً قليلاً ، كما يسلك الماء الى الكوز ، ويجب من ذلك وجود الظرف بتمامه قبل المظروف الذى هو النفس ، وقد ثبت فى الاصول الفلسفيّة ونحن قد اشرنا الى بعضها سابقاً ، ان النفس هى الفاعلة للبدن بامداد كلمة الالهية واعانة ملك من الملائكة المدبّرة وقوّة من القوى السماوية ، وانّ فيضان النفس دفعيٌّ ، بل غير زمانى فى النظر الجليل .

ثمّ هذه الحركة اما حركة اينية ، وهى مى قبيل الماء حقيقة ، كما هو أبسط من بعض الاقوال ، يلزم ان يبطل بعض النفس لنشف الظرف اياها ، كما يشاهد فى الكوز ، وهذا قبيح ، لانه يلزم ان لا يكون النفس بتمامها موجودة .

واما ان يكون حركة فى الإشتداد من الأضعف الى الأشدّ ، وقد بين فى مكانه انّ تلك الحركة يجب ان يكون فى كل آن نوع لا يكون قبل ولا بعد ، وبهذا المعنى عبّر عن انعدام النوع السابق بالنشف والاضمحلال . وهذا ايضاً غير جائز ، لانه ان كان فى جميع مراتب الاشتداد يصحّ إطلاق النفس ، فيكون النفس انواعاً غير متناهية ، وان لم يصدق فى اثناء

الحركة (الف) ذلك الاسم ، بل يصير فى منتهى الحركة (ذلك الاسم بل يصير فى منتهى الحركة) نفساً فتلك الحركة يستدعى موضوعاً تتوارد عليه الصور الى ان تحدث النفس، فذلك الموضوع اولى بان يكون بدنًا للنفس، على انّه يلزم تقدم البدن على النفس ، وقد قلنا : انّه ليس كذلك .

الوجه الثالث : لو كان كذلك، اى لو كانت النفس فى البدن كالجرم فى المكان ، فيكون هى لا جرمًا على ما يقتضيه السبقية ، ولعلّه كان بذمتهم ايضاً بالدليل الذى ذكرنا فى اثبات النفس، ومن البين : ان المكان هو البعد المجرد وهو المكان الحق ، وهو لاجرم، والنفس ليست بجرم كما قلنا ، ينتج من الشكل الثانى، ان المكان الحق هو النفس ، فلا حاجة للنفس الى المكان ، لانّه هى، فالنفس هى الكل ، لأن المحمول اعم ، والكل محيط باجزء يحصره ، ولعلّ هذا هو الذى قد نقلنا من الشيخ اليونانى احد تلامذة ارسطو، من ان الجسم الكل موضوع فى وسط النفس. ولعمرى هذا غاية ما يقال فى حل هذا المقام.

الوجه الرابع : لعلّه اخذ من رأس وغير بالسؤال والجواب بقوله : فان قال قائل : لابدّ من ان تقول، ان النفس فى البدن كالشئ فى المكان ، ثم سلك فى الجواب طريقة القول بالسطح فى المكان على المذهب المشهور عن ارسطو وهو الصحيفة الاقصى ، اى الابعد الذى هو السطح الباطن، وهو ليس بجرم ايضاً ، لكنه جسمانى، بخلاف البعد ، فلو كانت النفس فى المكان ، لكانت فى تلك الصحيفة ويكون اثرها فى مكانها، فيبقى ساير اجزاء البدن بلا نفس . وهذا الوجه غير الوجه الاول بادنى عناية كما ذكرنا من قيد التأثير.

الوجه الخامس : ان البدن يتحرك بتحريك النفس ايّاه، فلو كان مكاناً للنفس لزم ان يكون هو المحرك للنفس كما هو الشأن فى المكان والتمكّن، وكان اذا فسد البدن لزم ان يفسد النفس ، كما انّه اذا فسد المكان بطل المتمكّن من الحالة التى كان عليها، وتلاشى كالماء اذا فسد الكوز ، وليس المتمكّن الذى هى النفس ك بعض الأمور الذى يمكن ان يقع فى اى مكان اتفق ، بل هى لو كانت كذلك لكانت خاصّة بالبدن ، بل نفس خصوصيّة المكان ، فيفساده يفسد حقاً ، والحال ان النفس عند مفارقة البدن اشدّ ثباتاً واطهر بقاءً للبرهان على بقائها بعد خرابه .

قوله ^{١٠١} : «ان المكان هو بعدها ...» .

على ما يراه افلاطون الالهى . غرض السائل ، أننا نقول : بان المكان هو البعد ، فاذا كانت النفس فى البدن كالشئ فى المكان ، يكون على القول بالبعد سارياً فى جميع اجزائه ، بناءً على ما قالوا : ان البعد المكانية اصل بعد المتكمن من دون امتناع ، لأنَّ منشأ الاستحالة اليه اصل الذى هو المادية لا يوجد فى احدهما .

فالجواب : ان البعد المكانى الذى هو الفراغ قد شغله البدن ومأله ، فلو كان للنفس مكان يكون البدن الذى هو المالى مكانه ويلزم منه اليه اصل المستحيل اذ لم يبق للبعد المكانى فراغ حتى يكون مكاناً للنفس ولو بقى فراغ لكانت النفس فى هذا الفراغ دون البدن فلتيامل .

اقول : لم اجد لهذه الاقناعات الى الآن محملاً يوجب الركون اليه لاحد من الناظرين فى هذا الكتاب ، وما ذكرته غاية ما يمكن ان يقال فى تصحيح تلك الخطايات .

قوله : «وليسست النفس ^{١٠٢} ايضاً فى البدن كالشئ المحمول ...» .

يريد ابطال كون النفس عرضاً مزاجياً ، او غيره ، والدليل على ذلك : انَّ الشئ المحمول اما من آثار ذلك الشئ الحامل ، او من الخارج ، وعلى التقديرين يكون للحامل دخل فى وجوده ، اما على الفاعلية ، او القابلية ، ويشماهما كونه اثرأ للحامل ، والشئ المحمول انما يفسد بفساد الحامل ، وان كان يبطل بغير ذلك ، فلا يضر فى الدليل ، والنفس ليست كذلك ، لانَّها يفارق البدن من دون بطلان البدن ، بل يبطلان العلاقة فقط ، والبدن باق الى ما شاء الله تعالى .

قوله : «وليسست النفس ^{١٠٣} فى البدن كالجزء من الكل ...» .

صورة الجواب ، ان الجزئية والكلية اما من قبيل التركيبات الغير الحقيقية كما قلنا فى كون النفس فى البدن كالشئ فى الظرف فقد بينا بطلانه ، واما ان لا يكون كذلك ، بل بحيث يحصل منهما مزاج ثالث كالمعاجين ، او نوع ثالث كالهولى والصورة ، فيكون كل ما يفعل النفس من الافاعيل يصير موضوعات لنفسه ، مثلاً او اعطت النفس شكلاً للبدن ، لكانت نفسها ايضاً موضوعة للشكل المذكور الى غير ذلك من الامور (الف) .

(الف) - واعلم ان البدن باعتبار كونه المادى المستعد لقبول النفس مقدم على البدن ، لأنَّ

قوله : « وليست ايضاً في البدن ^{١٠٤} كالكل في الأجزاء ... » .

وتلك لاستلزامه المفساد السابقة سيما لزوم كونها موضوعة لنفسها، وهو في هذا القسم اظهر ، وكونها مركبة مع البرهان على بساطتها على ان الكلام في الجزء الآخر من الكل ^{١٠٥} ، بل هو نفس او غيرها ينتهي الى ما لا طائل تحته .

قوله : « وليست النفس ^{١٠٥} مثل الصورة في الهيولى ... » .

وذلك لأنها لو كانت صورة ، لكانت من صور النوعيات ، لأنها مخصّصة للأجسام، وهو ظاهر، والصورة النوعية لا تفارق المادة الا بفساد انفسها، كما في الاستحالة وفي الكون والفساد، واليفس تفارق البدن بغير فسادها ، بل يكون حينئذ اشد ثباتاً على ما ثبت من بقائها بعد فساد البدن. ويمكن تقرير ذلك بـ : أن الصور انما تفارق المادة بفساد تلك الصور والنفس بعكس ذلك، فانها مادة البدن بفساد تلك المادة .

وايضاً الهيولى وجودها الصدورى قبل الصورة ، لأنها صادرة عن العقل، والصورة صادرة عن النفس، والبدن ليس قبل النفس، لأن النفس كما قلنا : هي التي تعطى الصورة للهيولى ، وتجعل الهيولى مصوّرة بالصورة، فيجعلها جسماً، فالنفس تكون علّة للجسم، ولا ريب ان البدن جسم، فلا يمكن ان يكون النفس صورة للبدن ، لأنها لو كانت كذلك ، لكانت محمولاً للبدن حالاً فيه، والمحمول معلول لأحامل فتصير العلة معلولة لمعلولها. ومن البين : ان المعلول اثر والعلّة مؤثّرة ، والعلّة مطلقاً سواء كانت علّة فاعلية او قابلية ، حكمها التأثير، والمعلول بالنظر الى العلة المطلقة كالتأثر ، فيازم ان يكون المؤثر متأثراً من متأثرة ، وبالجملّة يازم ان يكون الفاعل قابلاً لمفعوله، وذلك غير معقول .

فان قال قائل : - هب - ؟ ذلك في النفس الكلية، ولانسلم ذلك في الأنفس الجزئية. اذ من المعلوم ان البدن باستعداده التام يصير قابلاً لفيضان النفس، وذلك ممّا اتفق عليه اهل العقل وقامت عليه البراهين القاطعة فلا يكون النفس علّة للبدن ؟

قلنا : اما اولاً ، فليست النفوس الجزئية الا اشعة نور النفس الكلية الملكوتية وخصوصيات تعلقاتها بحضيض المادة الكلية فحكمها حكمها .

→

النفس في المادة في الابتداء نفس بالقوة وبالحركة تصير نفساً نباتياً ثم حيوانياً ثم نفساً انسانياً . ولا يخفى كه اطلاق صدور وجود برهيولى قبل از صورت به نحو مجازست لانه امر عدمى صادر بتبع الصورة . هيولى مستند بجهت امكانى عقل و صورت به جهت وجوبى آن مستندست .

واما ثانياً ، فان المنى ليس فى ذاته جوهرأ تاماً الجوهرية فى تحصله النوعى ،
ففى صورته الطبيعية حكمها حكم المادة الاولى فى قصور تجوهرها عن التمام، الا بما
ينضاف اليه من الصور شيئاً ، فيضير بها شيئاً نوعياً ، ولا ريب ان اختلاف اشكال
الأعضاء وتعيين مواضع القوى وكون كل عضو على صورة خاصة ، لا بد ان ينتسب الى
امور نفسانية مستغنية عن اغراض علوية مؤدية على عالم عقلى وسر سبحانى، وليست
مما ينسب الى المادة المنوية كما يقوله الأقوام مع اختلافهم فى ذلك ، ولا الى قوى
سفلية من الطبايع الى الجسمانية ، لان فعلها لا يكون الا على نمط واحد، ولا يمكن فيها
فنون الاغراض فيجب ان يكون من النفس .

واما ثالثاً ، فنقول: ان السبب الفاعل للبدن اما ان يكون امرأ عديم الادراك والقصد،
او ذا علم وادراك . والاول يبطله شهادة كل ذى فطرة سليمة ان فاعل هذا التركيب
والترتيب البديع والنظام المحكم ، ان يكون امرأ عديم القصد والشعور .

والثانى ، اما ان يكون هو البارى، او احدا العقول او النفس، لا سبيل الى الاولين ، لان
فعلهما لا فى المادة كما ثبت فى محله ، فبقى ان يكون النفس ، وليس النفس الخارجة
كالأبوين ، او غيرهما، لانه على القول بذلك، لا يكون دائماً ، بل برهة من الزمان الى ان
يتقوى نفس المواد على هذا القول، وهذا شنيع لاستلزامه ان يعتور الفاعلان الطبيعيان
على الفعل الواحد، ولا يجوز ذلك الا فى الصناعة ، فتعين ان الفاعل نفس ذلك البدن لا
محالة ، لكن فعلها اما ان يكون اختيارياً مسبوقاً بارادة وعلم زائد على ذاتها ، وذلك
شنيع، لان العلماء الذين خاضوا فى العلوم الطبيعية والإلهية ، لا يمكنهم معرفة كيفية
خلق الأعضاء واشكالها ومقاديرها واوزاعها وترتيب قواها كل فى الموضع اللايق به الا
قليلاً مع ممارسة التشريح ومزاولة التنفير والتنقيح ، فكيف يصح ان يكون فى ابتداء
التكوين يفعل ذلك (الف) بالقصد والارادة، فاضطر الأمر الى ان يكون فعل النفس من دون

(الف) - ايها الجليل اذا افاض الله من خزائن جوده على البدن نفساً مجرداً تام الوجود
والتجرد ، أنهم تجرد عقلانى، چهيز مانع تأثير او در بدن برسبيل افعال ارادى مى باشد ؟ ،
مجرد تام مبدأ وجود خود وآثار وجودى خویش را درك نمايد وعشق او بذات مبدأ و حب او
بوجود خود بالفعل است نه بالقوه ، چون نفس درصميم ذات ماده ندارد ؟ مگر آنكه قائل شوى
بمعتل بودن نسبت بافاعيل خود ولا تعطيل فى الوجود فلامحيص عن القول بكون النفس فى ابتداء
الوجود عين المواد وكونها صورة مادية متهيأة لقبول الفعليات على سبيل التدرج والحركة الذاتية.

اعتبار القصد والارادة ، لا باعتبار عدم القصد والارادة ، وفرق ما بينهما .

وهذا ايضا على نحوین : احدهما ، ان فعلها للبدن على سبیل الاستقلال ، او على ضرب من الطاعة والخدمة لامر الله ، والاول غير جائز ، لانّها غير مستقلة فى الوجود فضلا عن الایجاد ، اذا لكل لا يملكون لانفسهم ضراً ولا نفعاً ولا حياة ولا نشوراً . فظهر ان هذه التشکیلات والتصویرات بتقدير العزیز العظیم ، وانّها على یدى صانع حکیم ، وهو امر من امر الله تعالى ، وكلمة من كلماته الفواعل ، وملك خلاق من الملائكة المدبرات باذن الله فى الارض والسمّوات . وهى طلسم هذا النوع العظیم كما ورد فى الخبر النبوى - ص - ، من ان بعد الاربعین من سقوط المنى يبعث الله ملكین خلاقین ، ولعل احدهما امر من الله تعالى ، والاخر قوّة النفس الکلیّة وشعاعها الساطعة من تلك الکبوة المنویّة ، وبالجمله ذلك الامر النازل من القوى السماویة باستخدام تلك النفس المطیعة لامر الله الخادمة لارادة الله وحکمته ، وهذه النفس تنقلب فى اطوار الكون كيف يشاء الله - فى بعض - کذا - .

الثانى شأنها تصویری الموادّ بصورها المناسبة لإستعدادها ، كما فى الأرحام ، وفى بعضها تصویری القوى الحسّاسة بصورها المناسبة لجوهر الحسّ من المحسوسات التى هى محاکية لمعقولات عالم النشور ، وفى طور آخر شأنها تصوّر المدارک الباطنة بصور الخیالات والاهوام ، وفى نشأتها الآخرة شأنها تصویری الذوات بصور الحقایق والمعانى الانهیّة والعلوم الربانیّة ، ثمّ الى ما شاء الله من الدّرجات العالیة فى رضوان الله تعالى والمنزلة الرفیعة : «الا الى الله تصیر الامور» فاحتفظ بذلك فى دفع الاهوام والشکوک التى (الف) فى تلك المسالك . الى هنا تمّ بیان ما فى المیمر الثانى والحمد لله .

(الف) - حکمای اشراق جمیع امور مربوط بقوای مادی را از تصویری وتشکیل وتنمییه و دیگر افاعیلی که مشائیّه آنرا ب مواد ، وصور نوعیه اعضاء وقوای مبادی افاعیل نفس مستند میدانند بر بـنوع مستند نموده اند و در نتیجه بکلی جهت وجنبه مقام تشبییه نفس را انکار کرده اند ، و حال آنکه نسبت ربّ النوع بکلیه مواد وقوای مبادی افاعیل جهت سوافل نفس متساویست .

تعليقات بر ميمر ثالث

قوله : «وهذا^{١٠٦} يذكر مقالة الجرميين ...» .

الجرميون ، هم الذين لم يعتقدوا غير الجسم ، وزعموا ، ان كل موجود فهو جسم ، فقالوا ان النفس هي ايتلاف اجزاء الجسم ، فجعلوا اقوى الجواهر الروحانية اجساماً ، وافاعيلها صادرة عن الجسم ، اذ ليس شىء غير الجسم عندهم .

قوله^{١٠٧} : « فنقول ان افاعيل الأجرام انما يكون بقوى غير جرمانية ...» .

اثبات هذه المقدمة الجزئية يناقض كلامهم ان كل موجود جرم .

قوله^{١٠٨} : «والدليل على ذلك ...» .

اثبات للمقدمة المطلوبة باثبات وجود الكيفية الى قوله : كذلك يكون ساير الكيفيات كلها .

قوله^{١٠٩} : «ونقول : انه لو كانت القوى اجراماً ...» .

دليل على كون النفس غير جرم ، بناءً على زعمهم ، ان الهوى فى الأجرام واحدة . وانها الجسم ، وانها تفعل بالكيفيات التى لها . وقوله : فانهم لم يعلموا ، بقولهم الآخر . وقوله : فان قالوا ، ان الحى ، بيان لدلياهم ، وقوله : قلنا ، جوابه . وقوله : انتفشت ، بالفاء والشين ، اى انتشرت وتفرقت . وفى هذه اللفظة تصحيفات لا يظهر لها وجه .

وحاصل الجواب : ان الحافظ للبدن والممسك له ليس تلك الأخلاط ، بل هي واشياء آخر ، على ان تكون الاخلاط بمنزلة المادة للبدن ، والنفس تصوورها بصور مناسبة ويمدشها بايصال ما يتحلل من تلك الأخلاط ، لانها دائماً فى السيلان والدوبان ، وكلما تحلل منها تحدها النفس التى هي غيرها ، والا ، لكانت الاخلاط اذا فنيت ، ولم يكن نفس تقيمها ، بطل الحى ومات . فالاخلاط علة هيولانية والنفس علة فاعلية .

وايضاً : بعض الحيوان لادم له ، كالحشرات ، وبعضه لاريح اى مثة صفراوية ومع ذلك لها نفس، فالنفس غير الاخلاط .

قوله : «ونقول^{١١٠} ان كانت النفس جرماً ...» .

ابطال لكون النفس جسماً ، اى شجسماً كان، وذلك لأن تأثير الجسم انما هو بالمماسه، فوجب ان يكون كل جزء من النفس مماساً لجزء من البدن نافذاً فى مسامه ، فيكون بالامتزاج ، ليتحقق التوحيد فيكون النفس فى البدن بالقوة ، لان العناصر فى الممتزج غير باقية بصورها، كما هو الحق من مذهب ارسطو ، خلافاً للشيخ الرئيس ، حيث زعم ان بقاء العناصر فى الممتزج وصورها، من مذهب ارسطو، وان الذى قلنا : من مخترعات من تأخر عن زمن المعلم الاول . وبالجملة فاذا لم يبق النفس على حالها لم يكن نفساً .

قوله : «ونقول ان الجرم^{١١١} اذا امتزج ...» .

دليل آخر على كون النفس ليست بجرم وبيانه ظاهر .

قوله : «ان الجرم ...» .

دليل آخر، بيانه ان النفس تأثرها فى جميع اجزاء البدن والجسم ينفذ فى الجسم بحيث ينفذ فى تقاطعه فليست النفس بجسم .

قوله : «ونقول : ان الجرم ...» .

تقرير ذلك انهم زعموا ان الفضائل والكلمات المعنوية جسمانية ، وذلك باطل ، لان النفس اذا نالت تلك الفضائل ، هل تنالها على ان النفس من الامور الدائمة التى لا تبید ولا تهلك، او بانها هالكة . فعلى الاول، يلزم ما قلنا من كون النفس غير جرمانية ، لأن الاجسام المركبة كائنة فاسدة ، وعلى الثانى يحتاج النفس الى المكون ، والكلام فى المكون ، كالکلام فى النفس، فاما ان يبيد، وهو محال، وان انتهى الى مالا تبید ولا تهلك، فهو المطلوب ، والى ذلك اشار بقوله : فقد حادثوا عن قولهم بان الاشياء كائنها اجرام . قوله : «فان لجوا^{١١٢} وقالوا ...» .

اى ان لم يقبلوا هذه الادلة ولجوا فى تسمية هذه الافاعيل ، اى التسخين والتبريد ونظائرها ، من حد الجسم . فالجواب : اننا لا نمنع ذلك ولا نضيق معكم ، بل نقول : ان الافاعيل التى من قبيل الفكر والمعرفة ليست من فعل الجسم، بل لابد ان يكون فاعلها خارجاً عن الجسم وهو النفس ، كما بين فى الكتب من ان محل المعقول يجب ان يكون مجرداً سيما اذا كان فاعلاً له .

قوله : « فاما الجرميئون^{١١٣} ... » .

هذا استدلال متين على كون النفس ليست بجرم، صورته ان المؤثر في الجسم وفى جميع اجزائه كما هوشان النفس بالنظر الى البدن ، لابد ان ينفذ فى جميع اجزائه التى يصل اليها تدبيره، فلو كانت النفس جرمًا، لزم ان تنفذ ويتلاقى كل جزء ممكن من النفس فى كل جزء من البدن ، وقد ثبت بالبرهان ، ان الجسم قابل للتجزية الى غير النهاية ، فيلزم من ذلك ان ينفذ فى مقاطيع تلك الأجزاء ، وليس ذلك الا بان يصير تلك الأجزاء الغير المتناهية حاصلة بالفعل، وهو ممتنع. بخلاف ان يكون النفس غير جسم، فانه يحيط بجميع اجزاء الجسم احاطة خارجة عن احاطة الجسم بالجسم، وهذه الاحاطة هى الاحاطة العلة بمعلولها، ولا يحتاج الى ان يقطع المقاطيع بالنفوذ الجسماني، بل بنوع أعلى واشرف، وهو ان لا يعزب مثقال ذرة من المعلول عن سلطان العلة، وهذا سنة الله فى عباده المطيعين لامره .

قوله : « وان قالوا ان الطبيعة^{١١٤} قبل النفس ... » .

لعل صورة استدلالهم بناءً على ان المشهور عند الطبيعيين والاطباء ، بل الكل من ان فى المنى فى اول الامر قوة طبيعية جسمانية ، ثم قوة نباتية ، ثم حيوانية ، ثم يقبض قوة اخرى يسمى نفساً انسانية : فهؤلاء الجرميئون يقولون ، فالطبيعة متقدمة على النفس ، ثم اذا انضمت الطبايع ، اشتدت بعضها الى بعض حدثت النفس ، فيكون النفس من اتصال الطبايع ، لأن الطبيعة اشتدت فصارت قوة نباتية ، ثم ازداد اشتدادها فصارت نفساً حيوانية ، ولا شك ان فى تلك المراتب تلك القوى جسمانية ، فاذا كمل الإشتداد تصير تلك القوة نفساً انسانية ، فهى ايضا جرمانية .

اقول : ومن ذلك ومما راوا فى الانسان آثاراً طبيعية كالحرارة والبرودة وآثاراً نباتية كالتغذية والتنمية وآثاراً حيوانية كالحس والتخيّل ، ثم ادراكات نطقية وحركات فكرية ، فظنوا ان الانسان تركبت من صورة طبيعية ونفوس ثلاثة ومن ارتقى عن ذلك يسيراً رأى ان الانسان هو النفس العاقلة ، وساير المقامات امور عارضة لها من مبدا حدوثها الى آخر دهرها، حتى يكون البدن وقواه بالنسبة اليها كالات ذوى الصنائع من حيث لا مدخل لها فى حقيقتها ونحو وجودها . فهذان الزاعمان ان فى كل مرتبة اذا تم استعداد البدن يفيض عليه من المبدأ الفياض قوة تناسب ذلك الاستعداد، كما هو مصرح به فى كتبهم ومقالاتهم .

والاستاد المتأله صدر المتألهين - رحمه الله - منجيباً عن الاستدلال الجرمانيين ومتحاشياً عن زعم هؤلاء الزاعمين ، ذهب الى الحركة فى الجوهر فقال الحق ان الانسان له هويّة واحدة ذات نشأت ومقامات ومبدأ وجوده اولاً من ادنى المنازل وهو الصورة الطبيعية عنده ويرتفع قليلاً قليلاً الى درجة العقل والمعقول .

[نقل ما ذكره صدر الحكماء فى النفس الأدمية وكيفية تكوينها بالحركة الجوهرية]

وقال ايضاً: فالنفس الانسانية لكونها موجوداً قدسيّاً من سنخ الملكوت، فلها وحدة جمعية هي ظل الوحدة الالهية، فهي بذاتها قوة عاقلة اذا رجعت الى موطنها الاصلى، وهي ايضاً متضمنة لقوة حيوانية على مراتبها، من حد التخيّل الى حدّ الإحساس، وهو آخر مرتبة الحيوانية فى السقالة، وهي ايضاً ذات قوة نباتية على مراتبها التى ادناها الغاذية واعلاها المولدة، وهي ايضاً ذات قوّة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن، كما قال الفيلسوف الأعظم ارسطاطاليس ، من ان النفس ذات اجزاء ثلاثة نباتية وحيوانية ونطقية ، لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى ، لأنّها بسيطة الوجود ، بل بمعنى كمال جوهريتها وتامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها وتفنن افعاليها، معانيها موجودة بوجود واحد فى النفس ولكن على وجه بسيط يليق بلطافة النفس .

وقال بعد ذلك فى فصل آخر: فالنفس الأدمية مادام كون الجنين فى الرحم، درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، وهي أنّما يحصل بعد تخطى الطبيعة درجات القوى الجمادية ، فالجنين الانسانى نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل، اذ لا حس له ولا حركة ، واذا خرج من بطن امّه صارت نفسه فى درجة النفوس الحيوانية الى او ان البلوغ الصورى ، والشخص حينئذ حيوان بشرى بالفعل ، انسان نفسى بالقوّة ، ثمّ تصير نفسه مدرّكة للأشياء بالفكر والروية ، مستعملة للعقل العملى الى او ان البلوغ المعنوى والأشدّ الباطنى وذلك فى حدود الأربعين، فهو فى هذه المرتبة انسان نفسانى بالفعل، وانسان ملكى بالقوة، او شيطانى بالقوّة، يحشر فى القيامة اما مع حزب الملائكة، واما مع حزب الشياطين . انتهى كلامه الشريف .

وانت اذا تذكرت ان المعلم الاول تكلم فى هذا الكتاب من المعارف التى تناسب الفطرة الثانية دون الفطرة الاولى من الحكمة الرسمية، فاستمع لما يتلى عليك من الحقايق التى لم تفرغ سمعك من البارعين، وذلك من علم الراسخين ونحن نذكر اولاً جواب المعام

عن هذا السؤال على محاذاة كلامه، ثم نَبِّينُ السرَّ في ذلك بعناية الله تعالى ، فصورة الجواب : أنَّه اذا جعلت الطبيعة هي الفاعلية اولاً ثمَّ يحصل منها اى من اتصال الطبايع من النفس، فقد صارت الطبيعة فعل النفس وظاهر ممَّا قدينا سابقاً بالبيانات الفرقانية: ان النفس تتكامل الى ان يصير عقلاً ، فيكون العقل بعد النفس فصارت الطبيعة قبل العقل وذلك ممتمنع، لأنَّه يلزم ان يكون الوجود من الأخرى وانتهى الى الاشرف ، وليس كذلك ، اذ الوجود انما يبتدى من الاعم حيلةً والا فضل كمالات وتمامية، الى ان ينتهى الى الاخص الاخص درجة وحيلة ، ومن ذلك يلزم ان يكون الله تعالى المحيط بالكل بعد وحاصلاً بانقل كما زعموا من كل حصول لا حق من الترقى في كمات السابق ، ويلزم من ذلك امور شنيعة مستحياة ذكر منها اثنين :

احدهما - ان يكون الاول تعالى واقعاً تحت الكون والفساد .

والثاني - ان يكون عالماً بعروض العلم الذى استفاد من مرتبة العقل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهذا الترتيب المستحيل انما لزم من اخذ الطبيعة مبدءاً مطلقاً ، فلو امكان هذا المحال ، امكن ان يقال ان لا استكمال ولا ترقى درجة من الطبيعة ، بل ليس الا الطبيعة، فلا نفس ولا عقل ولا شيئاً فوقهما، اذ غاية ذلك ان يلزم محال من محال. هذا بيان الجواب. واما السرُّ في ذلك هو، ان الخصم قد اذ عن بحصول النفس العاقلة الدراكة من الطبيعة الغير الشاعرة ، وقد ثبت في المدارك واشير الى ماسبقوله ههنا في الأقوال السابقة ، ان هذا الترقى من الطبيعة الى الدرجة النفسية حق، لكنَّه بناءً على ان مبدء الوجود هو الاله تعالى وانَّه عالَّة العقل وبتوسط العقل للنفس وبتوسطها للطبيعة ، بان النفس لمَّا كان وجودها وجوداً كلياً توجهت الى شىء (الف) واشتقت اليه وصارت كائناتها هو، فالطبيعة كائناتها نفس بالذات ، والنفس طبيعة بالعرض . ففي مبدء التكوين وان كانت الطبيعة هي الفاعلة ، لكن بقوة النفس ، بل النفس هي الفاعلة متصورة بصورة الشوق عاملة عمل الطبيعة ، وكُنَّا استعدت المادة استعداداً اكمل، ظهرت آثار النفس

(الف) - ولما كان هذا الإشتياق في مرتبة جوهر النفس وصميم ذاتها ، فلا بدَّ ان يتحرك بحسب الذات الى تحصيل ما اشتقت اليها وهذا غير متمسِّر فلا محيص عن الاعتقاد بوجود الحركة في ذوات المواد والصور والنفوس لأن يحصل قوس الصعود وبالحركة العرضية لا يتحرك الشىء ولا يخرج مما كان ولا يصل الى الفعلية .

اتم^۳ الی ان تصویر عقلاً و تسلك مسالك العقل ، ففی كل مرتبة یخالف لباساً (الف) و یظهر بصورة تلك المواطن، الی ان ینتهی انتمایة المتصورة فی حقتها، و یرجع الی مابدى منه، و یسافر الاسفار التی وجبت علیها بعد التمامیة المعبر عنها فی الشرع الحقیقی بالفناء عن نفسه، وعن الكل من الجلیل و القلیل، و صرف الزاد و كل ما اكتسب فی هذا السبیل «الا الی الله (ب) تصویر الأمور» ، و هذا هو الحق المبین و الله المعین.

و لیعلم ان الذی لزم من الرأی الذی فی سؤالهم لعائنه مذهب الملاحدة القائلین بان^۴ المبدء هو النقطة او الوحدة ، و اننه صار بالاستكمال الی المرتبة التی یقولها الموحدون انه المبدء العلیم الخبیر ، و الذارد^۵ علیهم فی الكتاب ، انه اذا امکن هذا، امکن ان لا نفس ولا عقل ولا اله تعالی عما یقولون الماحدون .

و بالجملة فطریق الموحدين هو اننه لو لا الترتیب فی السلسلة البدویة علی النهج الذی دللت الشرايع و العقول المرتاضة من وجود الصانع الذی هو اول الأوائل، ثم^۶ النور العقلی، ثم النفس، ثم الطبيعة ، لم یتحقق سلسلة العود علی الترتیب الانلیق الذی هؤلاء الجرمیثون و الملاحدة الخاصة یزعمون ایضاً ، فالوجود دائرة ظهرت من العقل و انتهت به، و الله سبحانه هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و بسطوع نوره الذی هو كالمركز المعنوی دارات الدار الدنیا و دار الآخرة .

(الف) - لا یخلع لباساً بل یلبس لباساً و فی الحركة الذاتية لبس بعد لبس ، و اللازم فی الحركة الطولية زوال العدمیات و النقصانات و الشرور و بقاء الفعلیات ، لأن الكون و الفساد غیر معقول فی الصور الطولية بل العرضیة .

(ب) - عجب از محشی فاضل بل اعجب العجاب آنكه برطبق مبنای ملاصدرا و نقل عبارات كتاب اسفار و شواهد ملا صدرا برطبق مبنای او حرکت جوهر مراتب تکامل و استکمالات و درجات و مراتب ترقیات نفس را تقریر نموده و در پایان گفته است در تصویر صعود وجود بحرکت جوهر احتیاج نمیباشد . اگر مختصر تأمل در قوس صعود و نزول بعمل آید، واضح میشود كه در نزول نیز وجود خالی از حرکت نمیباشد و لی حرکت بمعنای تنزل اصل ذات وجودست در مراتب علل و معالیل و در صعود چون جهت قوه و استعداد مقدمه تکامل است چارهئی جز اذعان بحرکت جوهر نمیباشد . چون در تکامل نفس کون و فساد معقول نیست و نفس باید بحرکت ذاتی و معنوی مراتب و درجات وجود را به پیماید و در ترقیات معنوی سکون وجود ندارد .

واذا عرفت الأمر بهذا الوجه المحقق العرشى، ظهر لك ان لا حاجة فى تصحيح مراتب النفس فى النشأة الاولى والنشأة الآخرة، الى القوابل بالحركة فى الجوهر، وارتكاب التكاليفات وركوب التعسفات، لأنك اذا عرفت كيفية الصدور والنزول، يظهر لك حقيقة مراتب الصعود، وكما لم يحتج الأمر فى السلسلة الاولى الى تلك الحركة فقس عليه امر السلسلة الثانية حذواً بحذو، وسيجىء بيان المرتبة النزولية فى الأقوال التالية فتبصر . قوله : «والطبيعة^{١١٥} علّة للأكوان الجزئية كلها ...» .

المراد هى القوة الباطنة فى الاجسام الممسكة لنظامها الحافظة لصورها النوعية التى عبّر عنها بالأكوان الجزئية، ويسمّيها الطبيعيّون السبب الممسك، وبها بقاء الاجسام حيث لا تهافت ولا تلاشى، والالهيةون بالعناية الالهية الممسكة لنظام العالم، وهى آخر درجات الفواعل المرسلة .

قوله : «والدليل^{١١٦} على ذلك ...» .

اى على هذا الترتيب فى صدور الأشياء من الاول تعالى . صورة البرهان ، انّا نرى الأشياء الكائنة الفاسدة كانت بالقوّة المحضة، ثمّ وجدت، والقوة بنفسها لا تقدر، اى تقوى على ان تصير بالفعل، اذ القوة عدم والعدم يستحيل ان يصير وجوداً بنفسه، ولا باعتبار الشئ المعدم، اذ لا اثر للمعدم . والى هذين الاعتبارين اشار بقوله : «لأنّّه اذا لم يكن شيئاً بالفعل» فأين تلقى القوّة بصرها على شئ، وهو الاعتبار الاول، واين يأتى الشئ، اى الى الفعل، وذلك باعتبار الشئ بالقوة، وكلّ ذلك واضح، مع انّه مفروغ عنه، فلا بدّ من الاضطرار من مخرج لما بالقوة الى الفعل، ولمّا كان ما بالقوة جسمانياً، فلا محالة يجب ان يكون ذلك المحرك المخرج، مباشراً للتحرّك، وهو الأمر الباطن فى الاجسام، المسمّى بالطبيعة (الف) لان الفعل المنسوب الى الطبيعة وهى الفاعلية بارادة الله . ثمّ رأينا تتدرج فى الاستكمال الى ان تصير نفساً يصدر عنه التغذية والتنمية والحس والحركة الارادية، ورأينا النفس تتصاعد فى الكمال من التغذية والتنمية الى الحس والحركة، ومنها الى الادراكات الفكرية واستكمال العقل العملى، الى ان (ب) يصير عقلاً،

(الف) - ان كان مراده فى المقام ان الطبيعة محرك للاجسام، فهو كما ترى، لأنّ المحرك يجب ان يكون مجرداً عن المادة .

(ب) - والنفس اذا استكملت الى ان يصير عقلاً محضاً مجرداً فى صميم ذاتها عن المادة وثم

ونرى العقل يصير في المعقولات وفي المراتب العقول ودرجاتها طولاً وعرضاً الى ما شاء الله تعالى ، وهذه كلها مراتب القوة على اختلاف درجاتها في الخسنة والشرف والإشتداد والضعف . ومن الواجب أنه لا بد في كل مرتبة من هذه المراتب التي للقوة من مخرج ايّاها الى الفعل في كل مرتبة ما يناسب ذلك الشيء ، ففي اخراج الطبيعة الى فعلية النفس يجب ان يكون ذلك المخرج غير جسماني ، والا لكانت طبيعية ، اذ الفاعل الجسماني منحصر في المادة ، ولمّا كان فعلية في المادة وجب ان تكون مجردة الذات مادي الفعل وهو النفس ، لا النفس التي كانت في الطبيعة بالقوة ، لاستحالة كون الشيء فاعلاً لنفسه ، بل النفس التي كانت بالفعل وفي خروج النفس في كمالاتها الى فعلية العقل ، يجب ان يكون المخرج ايّاها ليس هو ولا فعله في المادة لأنّه فاعل النفس المجردة الذات وهو العقل ، اى العقل الخارج عن ذلك وفي درجات الفعل وسيره الانوارى يجب ان يكون المخرج خارجاً عن الكل وعن سنخ الاشياء اذ الحقائق الامكانية سبباً الفواعلى لا يزيد على ما ذكرنا ، والمادة قوّة محضة لا فعل لها ، وانّما يكون الافاعيل وهذه الإخراجات انّما وقع فيها بالحقيقة (صلب - هـ ك-) من وجود الإله الصانع الخارج عن حدود الاشياء الممكنة والمفيض على الكل هويّاتها وماهيّاتها وانّيّاتها وصورها ، وتحقق من ذلك وجه سلسلتى البدو والعود فالمخرج في كل مرتبة (الف) من القوس النزولى والخارج الى الفعل من القوس

→

استكملت لان تتصل بالغاية الاصلية واتصفت بمقامات الفناء ، هل هذه الاستكالات التي تتصف بها في مقام سيره الاستكالى في درجات العقول الطولية لتحصيل مقام الفناء ، تقع في صفاتها العرضية التي تكون من الكمالات الثانوية او تشدد وتترقى بحسب نحو وجودها العقلانى باعتبار اتصال جهت سافلها بالمادة ؟ ولا شك ان الاستكالات العرضية لا تصير سبب عروجها الجوهرى فلا بد ان تكون هذه الترقيات من الكمالات الاولى للنفس ، فلا محيص للمتدرب الا الاذعان بالحركة الذاتية والاعتقاد بان الوجود الواحد على نحو الاتصال كما انه محفوظة في القوس النزولى هو بعينه سار في القوس الصعودى ايضاً بلا تفاوت . واذا فرضنا الحركة في الوجود العام يكون للوجود الواحد درجات صعوداً ونزولاً وحفظ الوحدة في الصعود لا يمكن الا عن سبيل الحركات الذاتية - ج - ل - .

(الف) - حفظ اتصال در درجات صعود وجود ، بدون حفظ وحدت دراصل وجود صاحب

←

الصعودی ولیعلم ان هذا الطريق شریف اظنّه لم یسلکه احد ولم یصلوا الی مقصود المعلم فی هذا البرهان .

قوله : « فاما الشیء ^{۱۱۷} الکائن بالفعل ... » .

یرید بیان کیفیّة الصّدور ، وانّهُ لیس ذلك كما یزعمه جمع من انّهُ ینفیض من العلة شیء الی المفعول - وجوداً کان او غیره - او انّهُ یضم الوجود من خارج الی المعلول ، فان الاول یوجب التعین والانقسام وان کان معنویّاً ، والثانی یتنازلم الحاجة الی امر خارج عن العلة المعیّنة بذاتها وفی افعالها .

وتحقیق الحق فی ذلك ، ان الفاعل علی قسمین : فاعل ذوات الاشیاء ، وفاعل صورها ، ونعنی بفاعل الصور ، هو فاعل الکلمات الاولیّة للاشیاء وتعیّیناتها ، مثل ما یعطى النفس علی المادة الحسیّة صورها الطبیعیة ونفوسها الجزئیّة ، وما یعطى العقل علی المادة العقلیّة من الصورة النفسیّة الّتی هی مبدأ التشوّق الی الکمال والتشبه الی ما فوقها فی البهاء والجمال ، ففاعل الذوات ینبغی ان یكون فوق الذوات وفوق جمیع العقلیات بحیث لیس فیہ جهة وجهة لا حیث وحیث ، وفعله هو النظر الی نفسه فقط ، وهذا النظر هو وجود المعلول عنه دون (الف) ملاحظة امر خارج عن نفسه ، اذ لیس فوقه شیء ، لانه منتهی العلل كما سبق بیانہ ، اذ الخارج عن کل الاشیاء لا یتعّد ، وهذا هو المراد من قول

→

درجات متّصف بوحدة سعی تشکیکی معنا ندارد و حصول و تحقق وحدت واتصال در مراتب صعود بدون استکمال ذاتی واقع در ماده جهت عروج ترکیبی در مراحل اشتداد امکان ندارد . چه آنکه حرکت متصل واحد است و جمیع مراتب حاصل از حرکت در سلك وجود واحد رفیع الدرجات قرار دارند و چون حافظ اتصال و وحدت اصل وجود عام است و ماهیات امور اعتباریہ اند ، ناچار وجود متّصف به تشکیک خاصی ساری در کلیہ مراتب از ماده نفس تا مقام فناء فی اللہ محقق قوس صعودی است و چون تشکیک در این مقام خاصی است ، اشتداد حاصل در وجود از ناحیه استکمالات شأن حقیقت و ذات وجود است نه اوصاف عرضی آن مع ان العرضیّات فی الدرجات الصعودیة متحدة مع الذاتیات آنچه که مؤلف در این مقام تقریر نموده است مطالب صدر الحکماست که در نحوه تکامل نفوس تقریر نموده است و مؤلف عنایت نفرموده است که صحت آنچه را که تقریر فرموده است بر حرکت ذاتی و جوهری نفس مبتنی است - ج ل - .

(الف) - هذا ما قبل فیضان المعلول عن العلة ، فیضاً المسبوق بالعلم والاختیار .

المعلم الثانى : «لا ميز فى صرف الشئ ، وليس مادونه خارجاً عنه، اذالكل منه» وهذا معنى قول المعلم الاول فيما سيأتى فى آخر هذا البحث، لأنه ليس خارجاً منه شئ آخر هو اعلى منه اودنى فتبصر .

واما فاعل الصور، فانه لما لم يكن ذاته منه فلم يكن نظره الى ذاته بل نظره الى مذوت ذاته فلو نظر الى ذاته فكذلك ايضا نظر الى مذوته، لان ذاته هي كونه لمذوته ، فكانه هالك فى نفسه، وانما الفعل لمذوته، فالعلة الاولى هو مذوت الذوات وجاعل الصور الكمالات فى الحقيقة بغير وسط، وانما الوسايط منه، وله فلا وساطة ، وانما الحكم بالتوسط فى اول النظر، لكن يظهر ثانياً انه تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن، وهو بكل شئ محيط . فلا تفعل .

قوله : «ان الشئ»^{١١٨} الكائن بالفعل افضل ...» .

اى الشئ الذى حصوله بدون القوة والاستعداد كالأموال الواقعة فى سلسلة البدو من العقل والنفس والطبيعة المرسله المحكمة لنظام العالم ، ولذا قال : والطبيعة الكائنة بالفعل غير طبيعة الاجرام . اى الطبائع الجزئية التى فى كل جسم ، فالكائن بالفعل بهذا المعنى افضل، لأن وجوده دائم لا يعرضه الكون والفساد ، ولا يحتاج الى القوة والاستعداد .

والضمير فى قوله : لأنه راجع الى الكائن بالفعل وكذا هو اعم اى اشمل حيطة واهذا يقال العقل الكل والنفس الكلية والطبيعة المرسله .

قوله^{١٢٢} : «غير انه ينبغى ان تعلم ...» .

يريد ان يبين كيفية الأمر فى كل من العقل والنفس فى العلية ، فقال : اما النفس فانها وان كانت هي بالفعل - اى من جهة ذاتها وانسيثها - لكنها معلولة من معلول فان شأنها الأخراج والتحريك لما بالقوة فى كمالاتها الى الفعل، ، لا ان يفعل الشئ الذى تخرجه الى الفعل ، لأن الفاعل مطلقاً هو البارى عز وجل فى كل شئ ، واما العقل فانه وان كان هو ما هو بالفعل من جميع جهاته لا من جميع الجهات ، فافهم - فانه لما كان معلولاً ، فانه لا يفيد الانسية، اى الذات والهوية ، بل انما يفيض على النفس ما صارت ووصلت اليه من الفيوضات الإلهية .

قوله^{١٢٠} : «بالقوة» اى بالفيض .

قوله^{١٢١} : «التى صارت فيه من العلة الاولى وهى الانسية ...» .

اى تلك القوة هى الإنية الصادرة اولا من الحق ، وهى الانية العقلية ، ويسمى ايضا بالمادة العقلية ، فتلك الانية لما حملت صورة الشوق، جعلت فصارت نفساً ، كما قلنا سابقاً ، ان النفس عقل بالذات، كما ان العقل نفس بالعرض. ولا يتوهم ان قوله : وهى الانية . بيان للعائنة الاولى كما لا يخفى، ويؤيد ما قلنا قوله فى الميمر العاشر : « فلما صار العقل ذا قوّة عظيمة ، ابدع صورة النفس من غير ان يتحرّك تشبّها بالواحد الحق، وذلك انّ العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن، فكذلك ابدع العقل النفس وهو ساكن ايضا، غير ان الواحد الحق ابدع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس فى الهويّة التى ابتدعت من الواحد الحق بتوسط الهويّة العقل » انتهى.

وليعلم ان الذى قاله المعلم فى الميمر العاشر حسب ما نقلناه انما هو بيان لحصول السلسلة العودية والقوس النزولى ، وما قاله ههنا وشرحنا ، انما هو بيان لحصول السلسلة العودية والقوس الصعودى . والفرقان فى ذلك ، ان كل لا حق فى السلسلة الاولى كانت صورة لاسابق، وفى السلسلة الثانية كل سابق تصير مادة لما هو لاحق، كما صرح بان النفس تخرج الطبيعة من القوة الى فعلية النفس ، والعقل يخرج النفس من القوة الى الفعلية العقل، فتصير الطبيعة مادة للصورة النفسية ، والنفس مادة للصورة العقلية، والعقل لما شاء الله ان يعطيه من الفيوضات الالهية ، فتكون النفس كأنّها صورة فى المادة الطبيعية ، والصور العقلية صورة للمادة النفسية ، وهكذا، بخلاف السلسلة الاولى ، فان هناك كان العقل صورة للانبة العقلية والنفس صورة لتلك المادة بتوسط العقل والطبيعة صورة للنفس .

ويؤيد ما قلنا ما قال فى الميمر العاشر : « فاما الواحد الحق، فانه ابدع هويّة العقل، ولما نظرت تلك الهيولى على الواحد الحق ، تصور العقل » انتهى .

قوله : « تصور العقل ... » اى صار ذا صورة فتبصر ، فان ذلك ممّا لا تناله ايدى الخالسين فى الأسرار . [لا تناله الا الأيدى الخالسين فى ...]
قوله : « غير أنّه ١١٩ وان كانت النفس ... » .

قد عرفت ان البيان فى هذا الميمر لبيان سلسلة العود، لأن الكلام فى ذلك، ويؤيد استعمال لفظ العقل فى كل المراتب لأجل الكلام فى حدوث هذه الامور، وكذا تقدّم حكم

النفس على العقل وما فوقه، وان حمل على المعنى الاعم الشامل للبدء والعود كما يؤمى اليه قوله فى منتهى هذا البحث ، والله تعالى مبدع ومتمم معاً ، ليس بين ابداعه الشئ واتمامه فرق ولا فصل، فلا محذور لانطباقهما من وجه، فاذا حمل على الابداع الابتدائى، فالعقل يعطى الصورة للهويَّة العقلية ، بان يشاق الى اظهار ما اودع فيه من الجواهر العقلية فى عالم الشهود فوجدت، والنفس افاضت ما استفاضت من العقل من القوة على الهيولى فتصورت الهيولى فحدثت الطبيعة ، وان حمل على الظهور العودى فالأمر ، ان النفس فعلت الصورة فى المادة التى كانت فى حكم الطبيعة بان صارت صورة لهما يفعل ما فعلت الطبيعة مع زيادة من التبذرية والتنمية ثم الحس والحركة ثم الادراك والمعرفة على اختلاف مراتب النفس ثم يصير الأمر الى العقل ففعل هو فى النفس صورة بأن يصير صورة لها ويصير النفس عقلاً بالفعل، ثم الى المراتب العقلية على درجاتها .

قوله : « فاما البارى ^{١٢٣} عز وجل ... » .

اى ليس فعل العقل والنفس الاحداث، وانما شأنهما الإتمام ، مثل اعطاء الصور لا من قبل انفسهما ، بل بما يصل اليهما من فيض البارى عزَّ شأنه . واما البارى فهو الفاعل الحقيقى باطلاق والمتفرد باحداث ذوات الاشياء وهو الابداع، واحداث الإنسيات وباعطاء الصور سواء كان بواسطة او غيرها، وعبر عنه بالإتمام كما عبر عن الاول بالابداع . فقوله: بل هو الفعل المحض . معناه هو الفاعل المطلق فى جميع المراتب، بمعنى ان الفعل المختص به لا يتجاوزه ، وانما الفواعل آلات محضبة لا تأثير لها اصلاً حتى الالهية ، وانما هى اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ، وعبارات يعبر عنه فى كبرياء الربوبية بالالات .

قوله ^{١٢٤} : « لانه ليس خارجاً منه شئ هو اعلى منه ولا ادنى ... » .

اشارة الى احاطته تعالى وقيوميته ثلاثى كما يقولون مالك الاشياء هو الاشياء كلها . وفى الآيات القرآنية تصريحات واشارات غير عديدة ، قال تعالى : « ولا يعزب عنه (الف) مثقال ذرة » وقال عز وجل : « وهو (ب) بكل شئ محيط » وفى اخبار اهل البيت عليهم السلام، ما لا يحصى كثرة ، كيف وهوانتوحيد الخالص والتفريد الحقيقى ، وغير ذلك لا يخلو من شائبة شرك او كفر، وهذا سر قول المعلم قبل ذلك : انما يفعل

(الف) - س ٣٤ ، ٣ . « لا يعزب عنه مثقال ذرة » .

(ب) - الا انه بكل شئ محيط .

فعله وهو ينظر الى ذاته. وظاهر انّه اذا نظر الى ذاته فيفعل فلم يخرج منه شيء ، فكل ما ظهر فهو منه فهو الكل فى وحدة .

قوله ١٢٥ : « وان كانت النفس هى ماهى بالفعل ... » .

اى لما ظهر من البيان المذكور ان العقل قبل النفس والنفس قبل الطبيعة والطبيعة علّة الاكوان ، ظهر ان وجود النفس ليس متعلّقاً بالكون واستعداد المواد ، لأنّها قبل ان طبيعة المعّدة للاكوان والمواد ، وكل ما كان وجود ذاته غير مسبوق بالمادة ، فهو بالفعل ، فانّ القوة انما هى من قبل المادة ، فصحّ من ذلك ان النفس ليست بجرم ، لأن الجرم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل ، وليست بالنفس عين الروح الفريزى الذى هو جوهر سماوى ، ولا بجرم كلاً منهما تصحبه القوة لا محالة .

قوله : « فقالوا انّها ١٢٦ ايتلاف الأجرام ... » .

ذكر الشيخ مذهبهم فى الشفاء بقوله : « ومنهم من قال ، بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر ، وذلك لأننا نعلم ان تأليفاً ما ، يحتاج اليه حتى يكون من العناصر حيوان ، ولان النفس تأليف ، فلذلك تميل الى المؤلّفات من النعم والارائيج والطعوم وتلتذّ بها ... » . وبطلانه ظاهر ، لأنّ الايتلاف لا بدّ له من مؤلّف ، ولما سبق وسيأتى ان النفس قبل الطبيعة التى هى الفاعلة فى الاجسام بالايتلاف والإفتراق ، فالنفس تكون علّة للايتلاف ، فلو كانت ايتلافاً ، لكان الايتلاف فاعلاً للايتلاف ، الى غير ذلك من المفاسد الشنيعة ، ولهذا جعل بعض الاعلام لكلامهم تأويلاً ، فقال : « واما من قال : ان النفس تأليف . اراد به المؤلّف بالكسر ، لأنّها يؤلف بين عناصر البدن واجزائها على نسبة وفتيّة فيها احدىّة الجمع ، كما فى اوتار العود ، أو اراد به المؤلّف بالفتح ، لان جوهرها من معان وصفات على نسبة معنويّة شريفة ينشأ منهما النسبة الاعتداليّة المزاجيّة فى البدن ، وهذا كأنّها ظلّالهما وحكاية عنهما ، فان جميع ما يوجد فى العالم الادنى الطبيعى من الصور واشكالها واحوالها ، يوجد نظائرها فى العالم الأعلى على وجه أعلى واشرف » انتهى .

قوله : « ان كانت ١٢٧ النفس ايتلاف الاجسام ... » .

هذا متفرع على قولهم : ان التأليف بلا مؤلّف . فيلزم ان يكون الايتلاف من نفس الأجسام على ما يراه اصحاب الطبّايح والقائلين بالاجزاء من القدماء ، فمع استحالة ذلك وانّه مما فرغنا عن ابطاله فى العلوم الطبيعيّة والالهيّة ، يلزم ان يحدث النفس من لا نفس ، وان الاشياء فى اوائل اليجاد كانت طبيعيّة . هكذا فى النسخ ، ولعل المراد به

كونهما جماداً بلا شعور واردة من ذى نفس، كما يشعر هذا المعنى ما عطف عليه للبيان، وهو قوله: ولا شرح. لأنَّ الشرح والبيان والتعبير والكشف شأن النفس.

قال فى القاموس: الشرح: الكشف، والفتح والفهم، ثم طقس على المجهول، أى: انكشفت وانشرحت بدون مطقس، أى، شارح، وهى النفس، وهذا ممّا قد ابطال حين ابطال البخت والاتفاق.

قوله: «على ان النفس^{١٢٨} تمام البدن...».

لعلَّ صورة السؤال على ان المقرر عند افاضل افلاسة فى تحديد النفس والمتفق عليه بينهم: انها كمال اول لجسم ذى حياة بالقوة. وكمال الشئ بمعنى تمام الشئ وما به يتم الجوهر الذى هو الجسم يجب ان لا يكون جوهرًا، بل يكون مثاله ومن توابع جوهر الشئ، وتوابع الجوهر ينحصر فى الأعراض، فالنفس لا يكون جوهرًا والا لزم ان يتم الشئ بنفسه. هذا غاية تصحيح السؤال.

فالجواب: انَّ افاضل الفلاسفة كما قالوا: ان النفس تمام الجسم، كذلك قالوا: انَّ النفس فى الجرم انما هى بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنفسًا، وذلك لأنهم شاهدوا اجساماً يصدر عنها آثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة، مثل الحس والحركة والتغذية والتنمية، وليس مبدأ تلك الآثار الجسميّة لأنَّها مشتركة، ففى الجسم مباد غير جسمية، اذ ليست تلك المبادى اجساماً، والا يعاد المحذور، فمبدأ تلك الآثار قوى متعلقة بالاجسام. وقد جرت عادتهم بان يسموا القوة التى يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً، من حيث كونها مبدءاً لتلك الآثار، ولما رأوا للنفس حيثيات متعدّدة، سموها بحسبها باسم مختلفة:

وهى - القوة، لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوس والمعقول.

والثانى - الكمال، لأنَّه يكمل به الجسم نوعاً.

والثالث - الصورة لأنَّها بالقياس الى المادة تحلّها، ويحصل منهما نوع من الانواع صورة، الى ان يبيّن حال الصورة. ومن البيّن، ان الحياة فى الحيوان صفة ذاتية مقومه الجسم الحيوان بالمعنى الذى هى مادة لصحة قولنا: بعض الجسم هو جسم حيوان، وكل حيوان حى بالذات. ثم ان ماهية الحيوان مندرجة تحت حقيقة الجسم، والحياة ذاتية له، وليست الحياة بسبب الجسميّة، والا لكانت الاجسام كلّها حيواناً،

فہی بواسطة امر مقوم لهذا النوع من الجسم ، ومقوم النوع الذاتی للجوهر لا محالة جوهر ، فمبدأ الحياة فی الحيوان صورة جوهریة ، وهكذا الكلام فی الجسم النامی . واذ قد تحقق ان تلك الصورة جوهر ، وقد بینا انہ یقال له ، الكمال ایضاً ، واختاروا فی تحديد النفس لفظ الكمال بوجوه ذكرت فی الكتب ، ولثلاثیہم ان النفس صورة البدن مثل ما یقال للصور الطبيعية (الف) والصناعیة . وبهذا الوجه اشار صاحب الكتاب الى انہ ، وان كانت النفس صورة الجسم ، فانہا لیست بصورة لكل جسم بانہ جسم ، بل هی صورة لجسم ذی حياة بالقوة . ثم اشار الى رجحان الكمال بقوله : وان كانت تاماً علی هذه الصفة لم یكن من حیث الأجرام ، ای قبیل الصور الطبيعية الجوهریة ، والا لتجزت بتجزی الجسم ، وانقسمت بانقسامه ، وليس الأمر فی النفس كذلك .

ثم قال : انما هی تامہ ای متممة ومقومة للجسم ذی الحياة ، فیکون جوهرأ غیر جسم ، فتصیر هذا الذی قلنا الى الآن بناءً علی التفسیر الذی ذکرنا للسؤال .
ویحتمل ان یكون المعنی : ان افضل الفلاسفة اتفقوا علی ان النفس تمام البدن ، وتمام الشئ لیس جوهرأ غیر ذلك الشئ ، فیکون النفس من جوهر البدن ، فیکون (ب) جسمأ .

(الف) - والحق ان النفس صورة للبدن مثل الصورة الطبيعية التي تحل فی المادة ، بل هی عین الصورة الطبيعية ومن جهة العینیة تتحد مع المادة وملائک الاتحاد عبارة عن صحة الحمل . چون مجرد از ماده ، چه مجرد عقلانی تام التجرد وچه صورت مجرد برزخی درماده حلول ننماید و از باب آنکه دائماً مترفع از ماده است وحالت منتظره ندارد ، هیچ امری سبب التجای آن بماده نمیشود . واین از اغلاط است کہ انسان معتقد شود ، نفس صورت مجرد صادر از عقل است کہ جهت کسب کمالات عرضی متأخر از جوهر ذات آن بماده ملتجی می شود .

حکما چون بدلائل ملزمه به تجرد نفس قائل شده اند ودر ضمن آنرا ببدن مرتبط دیده اند تعلق آنرا تدبیری جهت کسب کمالات ثانویه دانسته اند . نفس درابتدای وجود عین ماده و متحد با بدن است و تجرد آن ، از ناحیه حرکات ذاتیه حاصل شده است - ج ل - .

(ب) - والحق انہا جسم وصورة حالة فی البدن متحدة معه اتحاداً وجودیاً باعتبار تقومها البدن وجعله من الأنواع المتحصلة الخارجية ومادام کونها فی الدنيا لا یزیل عنه جهة العینیة والاتحاد وهی امر منبث علی القوى الظاهرة ویحصل لها التجرد بعد تمامیة قواها المادیة ویحصل لها الادراک واستعدادها للادراک وهو مادة الصور العلمیة المجردة والعلم صورة متممة وکمال اول للمادة النفسیة

وهذا اقرب، فلا يحتاج الى تجشّم اثبات الجوهريّة، فيكفى بيان كونها ليس كالصور الطبيعية والصناعيّة كما قلنا فى آخر البيان ويؤيد ذلك :
قوله : «ولو كانت^{١٢٩} النفس تماماً للبدن بانه بدن ...» .

وانّما اخترنا هذا الاحتمال مع كونه اقرب لخفّة المؤنة . وقوله : «انطلاسيا» لغة يونانيّة ، بمعنى التمامية والكمالية .

قوله : «وكذلك^{١٣٠} فعلها فى اليقظة اذا رجعت الى ذاتها ...» .

استدلال آخر على كون النفس غير جسم، وهو اعراضها عن البدن فى النوم واليقظة .
اما فى النوم ، فانّها تجول بالجسم من الجولان فى البلدان التى لم يكن تراها وروؤية بعض الامور التى سيكون ولذلك ايضاً اسباب مثل صفاء النفس بحسب اصل الفطرة والاكساب بالرياضات العلميّة والمجاهدات الشرعيّة . وكانزعاج النفس وانزجارها بما يكّدرها من المولمات والمنفرات الدنيويّة ، قهرت من الظاهر، ومثل الموت الارادى الذى تكون للاولياء ، ومثل النوم الذى هو اخ الموت فى كونهما عبارتين عن ترك النفس استعمال الحواس فى الجملة ، فحينئذٍ اى حين الانجباس والشركود وارتفاع الحجب المانعة بقيت النفس فارغة من شغل الحواس ، وانتهزت الفرصة واستعدت للرجوع الى نفسها ، فان كانت ممّن يسير بها الترقى الى ما ابتدأت منه من العالم الأعلى الذى هو المقام العقلى او الى ما هو اسفل منه من عالم الملكوت والاخبار بها كما فى الرؤيا الصادقة الصعود الى المقام الأعلى من عالم الملكوت ، وترى الاشياء التى هناك من الوقائع التى لم يوجد بعد ، ثمّ توجد اما على النحو الذى راتها، او بما يعبرّ به عنها ، وهى لم تفارق بدنّها بالكليّة، بل بما ورد فى اخبار اهل بيت العصمة ، عليهم السلام، ومن مولانا الصادق عليه السلام :
ان المؤمن اذا نام ، خرجت من روحه حركة ممدودة صاعدة الى السماء . قيل كيف يخرج ؟ فقال : انّما ترى الشمس فى موضعها من السماء ، وهى فى موضعها وضوءها وشعاعها فى الأرض، وكذلك الروح اصلها فى البدن وحركتها ممدودة ، وقال عليه السلام، مثل المؤمن وبدنه كجوهرة فى صندوق، اذا خرجت الجوهرة منه طرح الصندوق ولم يعبّاه .

وقال عليه السلام : «انّ الارواح لا تمازج البدن ولا تداخله، انّما هى كالكل للبدن محيطه به» .

والبيان التفصيلى بان يتذكّر ، ان النوم هو احتباس الروح من الظاهر الى الباطن ،

والمراد من هذا الروح هو الجوهر البخارى الحار المركب من صفولاخلاق، وقد ثبت ان الله جوهر سماوى منبعث فى البدن عن النفس، ويفعل به النفس الافعال الطبيعية والنباتية والحيوانية، وقيل ببساطته وعدم تركبته من الاستقسات، والله خليفة النفس ومتصل بها، وهو مطية للقوى النفسانية، وهو بوساطة العروق الضواري ينشر الى ظاهر البدن، وقد تحبس الى الباطن باسباب، مثل طلب الاستراحة لكثرة الحركة، كالاشتغال بالتأثير فى الباطن لفتح السدد، ولهذا يقلب النوم عند امتلاء المعدة، ومثل ان يكون الروح ناقصاً، فلمّا يفي بالظاهر والباطن جميعاً، فاذا انحسرت الروح الى الباطن وركدت الحواسّ بسبب من الاسباب وارتفعت الموانع من عالم الملكوت الذى هو المقام النفسى او الى البرازخ العلوية من النفوس السماوية، كل لما يسر له، فترى النفس بقدر صفائها ومرتبها من تلك المواطن المختلفة المراتب ما هو الواقع ومطابق نفس الأمر، او ما هو مثال حقيقى له كاللبن للعلم، وهذا الاتصال هو المراد من الحركة الممدوحة المشبهة باشعة الشمس باحسن التشبيه فى كلام مولانا الصادق عليه السلام، وقد تقرّر ان كل ما فى هذا العالم، فله صورة حقيقية متأصل فى العالم النفسى، ونور عقلى فى العالم العقلى، وان ما عندنا صنم وشبح لما هناك، فقد ترى الشئ بحقيقته، وتارة يرى بامثله واشباحه، فيحتاج الى التعبير، وان كان الانسان ممّن ليس لنفسه تصلب من ذينك العالمين النوريين، فاما ان يكون قد تجاوزت من عالم الحس الى عالم الخيال، فيكون سيرها فيما بين الأرض والسماء، وهو الذى لم يتجاوز نظره من ظاهر عالم الملكوت، فقد يكون ما يراه مطابقاً اذا لم يتصرّف المتخيّلة فيه كل التصرف، وقد يكون اضافات احلام، وذلك حين ما يخنر بدعابة المتخيّلة وشيطنتها، وخصوصاً اذا كانت النفس ضعيفة ومنغمرة فى شهوات الدنيا وخيالاتها التى هى اباطيل كآلهاء، فيرى ما يناسب حالها، ولم يصل الى ذاتها فضلاً عمّا فوقها.

اذا عرفت هذا من سبب اطلاع النفس بالمغيبات فى النوم لأجل ركود الحواس وارتفاع الموانع ورجوع النفس الى ذاتها والى الجواهر العقلية والحقايق الملكوتية، فاعلم ان ذلك ممّا يمكن لبعض النفوس فى اليقظة بسببين.

احدهما - قوّة النفس الشريفة بحسب فطرتها واكتسابها بالرياضات العلمية والعملية بحيث لا يشغلها جانب عن جانب، بل تسع قوّتها للنظر الى كل جانب من العلو وانسفل، ومرتبة الغيب والشهادة، كما يرى من بعض النفوس القويّة الاشتغال بعدة

امور، فيكتسب ويتكلم ويسمع ويشم^٥ ويرى، فمثل هذه النفوس يجوز ان يرجع الى ذاتها ويطلع على عالم الغيب في اليقظة فيظهر لها الامور الفبيسة^٦، لكن ورد انّها يكون كالبرق الخاطف، وقد يكون بطريق المحاكاة فيكون حياً باقسامه، وقد يتفق ذلك للاولياء والنفوس المرتاضة السعيدة .

والسبب الثاني- يكون من انحراف مزاج كغلبة اليبوسة والحرارة وقلّة الروح البخارى وغلبة السوداء وغير ذلك، كما يوجد في امثال المجانين والمصروعين والكهنة ، فيحدثون بما سيكون، وليس ذلك بكمال ولا يتعلق به المقال .

فذلك حاصل الاستدلال. ثم ان الجرميين قالوا: انّ المتفق عليه في تحديد النفس ، انّها كمال اول لجسم طبيعي الى^٧ ذى حياة بالقوة. وقد عبروا عن هذا المعنى بانطلاسيا في اليونانية، وعنوا بذلك انها تمام البدن، اى ما يصير به الجسم نوعاً حقيقياً مخصوصاً، اذ الكمال والتمام يستعملان بمعنى واحد .

ثم ان التمام للشيء انما يكون من سنخ ذلك الشيء وكالجزء منه، لانّ المراد انّ بالشيء وكماله يتم نوع من الجسم فيصير واحداً من انواع الجسم فان لم يكن جسماً فلا اقلّ من ان يكون (الف) جزء للجسم فلا يكون مجرداً .

وصورة الجواب انّ هؤلاء الافاضل قالوا: ان النفس بالنسبة الى الجسم بمنزلة الصورة للهولى فى ان بها يصير الجسم متنفساً يكمل بها ويتم^٨ بها ، كما ان الهولى تصير بالصورة جسماً ، وانما جسم التشبيه باعتبار التمامية والكمالية ، ولا يازم من ذلك كون النفس كمالاً لكل جسم، كما ان الصورة كمال لكل جسم، ولا انّه يازم ان يكون للجسم بما هو جسم، كما ان الصورة كذلك. بل النفس كمال وصورة للجسم ذى حياة بالقوة ، فلا يكون جزءاً للجسم ، بل جزء الجسم كذا ، ولا يلزم ان يكون جزءاً للجسم بما هو جسم ، حتى يكون جسماً او جزءاً للجسم بما هو جسم، بل بما هو ذونفس. ولا يفهم من كون الشيء كمالاً - الا انّه بوجوده يصير الشيء نوعاً تاماً، ولا يفهم بعد انّه جوهر او عرض

(الف) - والحق مع هؤلاء الافاضل، لأن جهة نفسية النفس غير متجردة عن المادة بل متحدة معها والتجرد غير حاصل لها من جهة اتحادها مع المادة البدنية بل الجهة التى متحدة مع المادة مادة رجوعها الى الآخرة . نفس بهمان اندازه كه بمقام تروحن وتجرد ميرسد بآخرت وملكوت رجوع مى كند وتجرّد، اعم از برزخى، وتام از درجات آخرت وملكوتست نه از مراتب دنيا وشهر ديجور مزاج وطبيعت .

او غير ذلك، بل يحتاج اثبات كل من ذلك الى دليل، فان الكمال قد يكون جوهرًا ، وقد يكون عرضًا ، والجوهر قد يكون ماديًا ، وقد يكون مجردًا .

وقول صاحب الكتاب : «وذلك انّها لو كانت صورة للجسم ...» بيان واضح ، ولمّا ابطال ذلك بيّن معنى التمام ، بان النفس متممّة للجسم ، اى مفيدة للجسم امرًا به ، يتم نوعًا ، وبه يصير ذا حسّ وعقل ، وهذا المعنى يشعر بانّها معرّاة عن الجسميّة ، لأنّ ذلك يدلّ على ان فعالها فى المادة بتوسط امر يفيض منها الى تلك المادة ، وكل ما كان فعلها باستخدام قوّة اخرى متوسطة ، تكون تلك الصورة اعلى مرتبة من تلك المادة، فكان تلك الصورة مرتفعة الذات عن المادة كما لا يخفى .

وقوله : «ثم يقول : ان^{١٣١} كانت النفس صورة لازمة ...» .

بيان آخر لكون النفس ليست كالصور الطبعيّة ، بأنّ الصورة الطبعيّة لا تفارق المادة من وجه ، والنفس انما تفارق البدن ، فليست صورة طبعيّة لازمة ، وذلك لما بيّنّا من حقيقة النوم (الف) وانّه مفارقة ما للنفس من البدن فيجول فى البدان ويتحرك فى اماكن لم ترها، ثم اذا رأتها طابقت ما رأتها فى المنام، وكذلك رجوع ارباب الرياضات الى انفسهم بحيث يكونون من ابدانهم، ويرتقوا الى عالم القدس، ويروا ما فيها من الانوار والعلوم والاسرار ، سيّما فى الاوقات التى يسكن الحواس عن افاعيها ، ويعطل قواها، ولو كانت مثل الصورة الطبعيّة لما فارقت البدن فى النوم ، ولا فى اليقظة .

قوله : «وتعرف^{١٣٢} الآثار التى يقبل الحواس ...» .

بيان آخر لكون النفوس غير الحواس، والبيان الاول انّ للنفس افعالا واحوالا مبائنا للحواس ويدرك الشئ الغير الحاضرة عنده ، والحواس لا يدرك بالمقابلة والمباشرة والحضور . وايضا يعرف النفس الآثار التى يقبها الحواس وتدرکها بالقبول والانفعال

(الف) - ما هو المتقوم للمادة البدنية باعتبار كون تعلقتها وتقومها له تعلّقًا طبيعيًا غير اختياري لا يفارق البدن اصلاً ، وما هو يفارق البدن درجة اعلى من الصورة الحالّة .
چون نفس بعد از اشتداد وقبول تجرّد، دارای مراتبی از وجودست که مرتبه اعلاى آن در حالت يقظه وبيدارى نیز از بدن مفارق است .

وان لهذا البحث صدرًا وذيلاً طويلاً ، وان شئت تفصيل هذا البحث فراجع الى ما حققه صدر الحكماء وقد فصلنا البحث فيما الفناء فى المعاد .

والمعرفة والتميز فعل، فهى غير الحواس .

ثم يفرع على ذلك بأنّه ليست النفس صورة طبيعية للبدن مزاجاً او غيره لما خالف البدن فى شهواته وكثير من حركاته، ولما يجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة .

وهذا يقرب ممّا قاله الشيخ فى الاشارات : « ان الحيوان متحرك لشيء عن مزاجه الذى يمانعه كثيراً حال حركته من جهة حركته، بل فى نفسه حركته ... » انتهى وبأن القوى البدنيّة لا يزيد على الحسايس ، فلو كانت النفس من هذه الطبيعة ، لم يكن الانسان ذا فكر وعلم وروية ، بل ذا حسايس فقط .

ويمكن ان يشير بذلّك الى الدليل اتمشهور فى تجرّد النفس من : ان ادراك المعقول لا يكون الا من المجرّد ، ومحلّ المعقولات لا يكون الا (الف) مجرّداً . قوله : « فمن اجل ١٣٣ ذلك اضطرّوا .. الى الاقرار ١٣٤ » .

يعنى : ان الجرميين لما راوا ، ان المعرفة والعقل لا يتأتى من الجسم ولا من القوى الجسمانيّة وان الرجوع الى الذات فى اليقظة والجولان فى البلدان فى النوم لا يكون من القوى البدنيّة ، اضطرّوا الى القول بنفس اخرى غير النفس البدنيّة ، وعقل آخر اى قوّة عقلية لتلك النفس النباتية ، او عقل آخر مدبّر لهذه النفس ، ولعلمهم صاروا الى وجود النفس الثلاثة للانسان كما نقل سابقاً عن اكثر الحكماء انظاهريّة ، ولم يصلوا الى جامعيّة النفس للدرجات الثلاثة ، وان الفعل كلّّه للنفس ، وانّما النسبة الى الآلة محض الاعتبار لا الحقيقة .

ثم قال : واما نحن اى اهل الحق ، فلا نرى الا نفساً واحدة هو تلك النفس المجردة المسماة بالناطقة المدبرة للبدن تديراً - طبيعياً نباتياً حيوانياً انسانياً بقوة واحدة (ب) هى ذاتها البسيطة ، وهى التى قالت الفلاسفة الأفاضل ، انّها انطلاسيا البدن بطريق

(الف) - بل اولى بان تكون مجرداً ، ومن هذه الناحية يقيم البرهان على اثبات فوق التجرد للنفس العاقلة .

(ب) - نفس متعلق به بدن باعتبارى متعدد وبمحاطى واحد است وحصول تعدد از ناحية حركت و وحدت بلحاظ وجود جمعى صاحب درجات است ، كالعالم الذى خلقه الله وجعل النفس

الاضافة، ای انتہا صورة تمامیت بنوع آخر، وان يكون غير المعنى الذى فهمه الجرميئون، اعنى انَّه ليست بتمام كالتمام الطبيعى المفعول به. ای ليس كالصورة الطبيعية التى من وجه معلولة للمادة، وان كانت تماماً للمادة، بل انَّما هى ای النفس تمام ای فاعل لتمامية المادة، بأن يفيد البدن ما يتم به شئونه من التغذية والتنمية والحس والحركة والقوة الفكرية، كل ذلك للبدن من قبل النفس، بخلاف الصور الطبيعية. وبهذا المعنى قالت الافاضل: انَّها انطلاسيا وتمام البدن الطبيعى الآلى ذى النفس والقوة الفكرية. فتبصر. اقول: حال هؤلاء الجرميين مثل ما فى اخبار اهل البيت «عليهم السلام» من ان قوماً فيما مضى انكروا البعث واليوم الآخر واحوال القيامة، فسأط الله عليهم الرؤيا بدعاء احد من الانبياء، عليهم السلام، فلما رأوا الرؤيا، آمنوا بالنشأة الأخرى. وذلك لان بحقيقة النفس ودرجاتها يتحقق عالم الآخرة، ولذلك قال تعالى يوم القيامة: «اننا نسيناكم (الف) كما نسيتم انفسكم» وذلك طائفة لم يعرفوا انفسهم مادامو فى الدنيا. وبالجمل، ففى علم النفس عالم المبدأ والمعاد، «اعرف نفسك يا انسان تعرف ربك» الى هنا تم بيان المير الثالث بعون الله تعالى.

→

مرآة له. هما نظورى كه باعتبارى عقول ونفوس در طول وجود باعتبارى واحدند، چون همه درسلك وجودى واحد قرار دارند ومتكثرن باعتبار حدود حاصله از مراتب تجليات وتحقق حدود متعدد بعدد عقول از ناحیه جهات عدمیه لازمه تنزل فیض وعروض تكثرت ماهوى در مراتب ومظاهر وجود.

ماده منوى بعد از طى درجات معدنى وارد عالم نبات میشود واز این عالم بعالم حیوان وبعد از طى درجات حیوانی، انسان میشود، لذا از هر مرتبه ئى حدى ونفسى منترع میشود واین نفوس سدگانه درسلك وجود واحد كه نفس ناطقه باشد قرار دارند لاشتمال العالى وإحاطته بالسافل والنازل وهر مرتبه آثار خاص دارد.

(الف) - ولذلك يقول الله يوم القيامة على ما رواعن النبى - صلوات الله عليه - ان الله يقول للأشقياء: انا نسيناكم كما نسيتم انفسكم - . وانما قال سلط الله عليهم النوم، لأن عروض النوم للانسان امر طبيعى ولكن تسلط النوم عليهم، لأن تتوجه نفوسهم الى النشأة الباقية - فتأمل - .

تعليقات بر ميمر رابع

قوله : « فيرى ^{١٣٥} حسنه وبهائه ... » .

وذلك لأنَّ كلَّ حسن وبهاء فأنَّما يظهر من النفس في هذا العالم ، وكل ما في النفس العقلية فهو أنَّما يفيض عليها من العقل الذي هو سرُّها وباطنها ، ويرقى من ذلك الى أنَّما في العقل من الأنوار ، فهو أنَّما يفيض عليه مما فوقه الذي هو نور الأنوار العقلية والحسية ومبدأ المبادئ ومنتهى العلل .

قوله : « أحدهما ملازم الآخر ^{١٣٦} ... » وفي بعض النسخ ملازم الآخر ، او ملازم للآخر ، والمراد واحد . ذلك لأن الظاهر لا يكون الا بالباطن الذي هو ملكوته ، ولكل باطن ظهور وتجلي ، وهذا هو الايمان بالغيب رداً ، على من اعتقد أنَّ عالم الوجود هو المحسوس فقط ، وكل ما هو موجود فهو محسوس ، والأنبياء عليهم السلام والحكماء أنَّما امرؤا ، ليرشدوا الناس الى الايمان بالغيب ، ليهتدوا بذلك الى الله عالم الغيب والشهادة ومن له الخلق والأمر . قوله ^{١٣٧} : « يشبهان حجرتين ذوي قدر ... » .

وجه التشبيه بالحجر ، هو كونهما بحيث لا يكون لهما في انفسهما ومن ذاتهما شيء من الخيرات والفضائل والحسن والبهاء الظاهر فيهما الا محض قبول ظهور الأنوار الالوهية ، والتهيؤ الذاتي لتجلى حقايق الكمالات الربوبية فيهما ، كلاهما تشتت كان في الجمود على القوة القابلة للفيض ، والتهيؤ الذاتي ، لأنَّهما مكونا مجالى الأنوار القدسية ومرآئى للصور الاسمائية والصفاتية ، الا أنَّ أحدهما في كمال القوة القربية من الظهور بحيث يكاد زيت قابليته يضيء ، واو لم تمسسه نار من المبدأ ، والآخر ليس بتلك المثابة ، بل يحتاج مع تلك القابلية الذاتية ، بورود استعدادات وتحريكات وانتقالات ، الى ان يظهر فيه اثر من تلك الآثار ، ونور من هذه الأنوار ، وعبر عن الاول بالحجر المنهدم ، وهو

قوله (س ٧) : لأن الظاهر الخ. نفى مجردات غيبى معتقد كثيرى از مدعيان معرفت از علمای اسلام است ، غير از طائفة شيعه كه بملاحظه متابعت از محققان اهل بيت ، امير مؤمنان ، وفرزندان او عليهم السلام از بطن
←

الذي من صفاء قابليته يهتدأ بسند وكيفية يمكن ان ينقش فيها كل ما يراد تصويره فيه لفرط قابليته وصفاء جوهره الذاتي من دون ان يتحول من حال الى حال، او ينحط منه شيء، او يلزمه حركة او استعداد غير قوته الذاتية، بخلاف الآخر. هكذا ينبغي ان يفهم .

قوله : «وانما فضل^{١٣٨} ...» بالضاد المعجمة ، اى فضيلة احد الحجرين ليس بالهجرية ، لانهما فيها سواء ، بل بقوة القابلية ، وصفاء الجبالية وضعف ذلك . قوله^{١٣٩} : «وهذه الصورة التى احدثتها الصناعة ...» .

اراد ان يبين ان الصور الحسنة التى فى عالم الطبيعة ، انما هى اثر لما فى خيال الصانع والقوة المتخيلة التى شأنها التريب والتفصيل ، وهذه التى فى الصانع اى قوتها المتخيّلة ، انما هى اثر لما فى الصناعة، اى القوة العقلية والعلم الاجمالى، فأصل الصور هى التى فى العقل ، وهى اشرف وافضل ممّا فى الصانع فى قوته الخيالية ، والتى من الطبيعة اقل^{١٤٠} حسناً ، واضعف مما فى الصانع ، والصورة العقلية لم تتحرّك من موضعها العقلى ، فصارت فى الحجر الذى هو الطبيعى ، بل يأتى فى الحجر صورة اخرى هى مثال وصنم لما فى قوة الصانع ، والتى فى الصانع مثال لما فى القوة العقلية . هذا من مراتب النفس وقس عليه ما فى الوجود من ان كل ما فى عالم الطبيعة فهو اثر وصنم لما فى عالم النفس المسمى عند بعض بعالم المثال والخيال المنفصل ، وكل ما فى عالم النفسى فهو مثال وشبح لما فى العالم العقلى ، وكل ما بعدت عن المادة كانت احسن وافضل ، وكلما قربت منها يظهر ضعفها وقل حسننها، وذلك ان المراتب المذكورة كمرايا متحاذاة ، يكون ينتقل الصورة من واحدة الى اخرى، وكلما تعددت الحوامل قل حسن الصورة وضعف صدقها، اى ضعف فى ان يحاكي الصورة الأصلية ، كما هو الواقع ، فلا يكون صادقة حقاً ، بل من وجه .

قوله : «وذلك انها^{١٤٠} ان كانت صورة صناعية ...» .

هذا هو الذى قلنا من ان التمثيل وقع اولاً فى الصناعة الظاهرة من التجارة والكتابة وغيرها، فانما كانت تلك الصورة الصناعية اثر لما فى عقل الصانع بالترتيب الذى قلنا، وكذا الصورة التى من الطبيعة فانما كانت ايضاً حاصلة من الصورة العقلية نازلة فى المراتب

المتحاذية، فالصناعة انما يأخذ من الطبيعة، والطبيعة مثال لما فى العقل، والصورة المعمولة فى الصناعة مأخوذة من علم الصانع، فكل متأخر اضعف من المتقدم، فالعقلية افضل من الطبيعة، وهى افضل ممّا فى علم الصانع: حيث اخذ جميع الصناعات من عالم الطبيعة، وما فى علم الصانع افضل من الصورة المصنوعة من الحديد والخشب وغيرهما مثلاً.

قوله: «ونقول: ان الصناعة^{١٤١} اذا ارادت...» .

يريد ان يبين ان الصناعة وان اخذت من الطبيعة، لكن للطبيعة ظاهر وباطن، فكلما جهدت الصناعة ان تنظر الى باطن الطبيعة والفضائل والكمالات التى احتفت فيه، فهو احسن وافضل، بل ربما كان الشئ الذى يريد الصناعة ان يأخذ رسمه ومثاله، وجهدته الصناعة عمّا كان ينبغى عليه ذلك الشئ ناقصاً اوقبيحاً، فيتمّ الصناعة نقصانه ويجعله حسناً على نحو ما ينبغى. وذلك لما جعل الله تعالى فى الصناعة اى فى عقل الصانع من حسن هذا الشئ وجماله الفائق، فيظهر الصناعة بما فى عقله من حسن هذا الشئ وجماله، وان كان وجود ذلك الشئ بحسب الظاهر لم يكن عليه، وسيأتى تحقيق ذلك فى ذكر المرء الفاضل القبيح الظاهر. فتبصر.

ثمّ رجع فى بيان المطلب الاول، وهو ان ينظر الصانع الى باطن الطبيعة والكمالات المحتفية، وحكى فى ذلك صنعة - قبدارس - الصانع امّا صنع هيكل المشتري، ترقى وصعد من المحسوس الى ملكوت الطبيعة، فصوّر المشتري بحيث لو فرض ان المشتري اراد ان يتصور بكمالاته وفضائله وما يترتب عليه من الحسن والبهاء، لكن بهذه الصورة. قوله: «ونحن^{١٤٢} ذاكرون...» .

يريد ان يبين ظهور الحسن والبهاء والفضائل والكمالات فى عالم الطبيعة، بحيث بصير العقل تائهة حائرة، ويضطرم بسببها نار الحروب من اليونانيين وغيرهم ما بقى الزمان وظهر الحسن فى مجاليه من نوع الانسان فى الانثى وغيرها، حتى الحيوانات لمن تأملها، فسبحان من جميل ما اجمله ومما يشاهد فى هذه الأزمنة وما يحكى فى السوالف من حكايات «سلامان وابسال» و«ليلى ومجنون» و«خسرو وشيرين» و«عذرا و وامق» وغير ذلك ممّا هو مشهور وينتهى الى ان يظهر الفتن والخصومات، وتشتعل نائرة العداوة من الحسن الذى يظهر فى افراد البشر، وانما هو ذرة من تلك الأنوار العقلية، وليس ذلك الا التأليف والتخطيط وتناسب الأجزاء، بحيث ان لكل جزء حقيقة عقلية، وكمالاً

قدسيّاً ، وإشارة روحانيّة ، وكذا جمال الروحانيين وحسنهم حيث أرادوا ان يتراى
 لاحد كل ذلك إنّما هو اثر لما هو فوقه من الفواعل، لما قلنا : ان كل ما في الطبيعة فإنّما
 هو اثر ومثال لما في عالم فوقها، فالصورة المصنوعة والصورة الطبيعيّة وان كانت حسنة،
 لكنّها محفوفة بالف غواشي وكدورات ونقصانات من قبل المواد ، فكيف بحسن الصورة
 التي تقدس عن الهوى ، وهي التي في الفواعل العالية ، فما احسنها وما ابهاها . وفي
 المثوى المعنوى :

هر كس از عشق كلوخي، سينه چاك
 باده خاك آلودتان مجنون كند
 آن كلوخ از حسن گشته جرعه ناك
 صاف اگر باشد ندانم چون كند
 قوله : « والدليل^{١٤٣} على ذلك ... » .

اي على ان الحسن والجمال كما ليس من قبل اندم الذي هو المادة القريبة الحاملة
 للحسن ، ولا المادة مطلقاً ، ولا الجثّة ايضاً ، بل هو معنى يفيض من المبدأ في محل
 قابل، لذلك يحاك اثرًا من آثار ما في العالم الذي فوقه، فذلك الحسن من قبل ذات الصورة
 حيث كانت مثلاً لما في العالم الأعلى. وذكر وجهين :

الاول، ان كبر الجثّة وصغرها اذا كانت محلاً للصورة الواحدة ومظهراً للحسن
 والجمال ، لا تفاوت في نظر النفس الى ذلك ولو كانت من جهة الجثّة لكانت كلّما عظمت
 كانت احسن، والنظر اليها اكثر واكثر .

والثاني، ان الحسن والجمال إنّما ينال من جهة البصر ، والبصر لا ينال الجثّة ،
 فالحسن والجمال إنّما هو للصورة ، وذلك ظاهر .
 فقلوه : « ان الشيء^{١٤٤} مادام خارجاً منّا، فلسنا نراه ... » .

يدلّ على ان الابصار ليس بان يأتي الصورة الخارجة الى المدرك، وذلك ظاهر، ولا بأن
 ينطبع مثل صورته في الرطوبة الجليديّة التي تشبه البرود الجمد، كما ينطبع في المرأة،
 لأنّه يستلزم ان يكون المرئي ذلك الشبح دون الصورة الخارجة . والإعتذار بالعلم لا يجدي
 نفعاً ، لأن الكلام فيه ايضاً كما فيما نحن فيه ، وقد بينّا في غير هذه الطور حقيقة ذلك ،
 فهو كما قال : واذا صار الشيء فينا ، رأيناه وعرفناه ، فلا بدّ ان ينظر في صيرورة ذلك
 الشيء في المدارك من طريق البصر، كما هو صريح قول ارسطو هنا . ومن الممتنع انتقال
 المنطبعات ، ولا معنى لادراك الشبح المماثل ، اذ من البديهي ان الابصار إنّما هو للنفس

صورة الشیء الخارجی، لا الشبح، واذ ليس هناك دخول شیء ولا خروج شیء فی النفس، ولا من النفس، ومن البین ان فی حالة الابصار حدث امر لم یکن قبله، فحکم شیخ الاشراق بانّه یقع للنفس علم اشراقی حضوری علی المبصر، فتدركه النفس مشاهدة جلّیة عند مقابلة المستنار للقصد الباصر الذی فیہ رطوبة صقیلة مع وجود الشرائط وارتفاع الموانع. وذهب الاستاد صدر المتألهین، ان الابصار بانشاء صورة مماثلة للمبصر بقدرة الله من عالم الملكوت النفسانی مجردة عن المادة الخارجیة حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قیام الفعل بفاعله، بل الادراك مطلقا عنده انما یحصل بان یفیض من الواهب صورة اخرى نوریة ادراکیة یحصل بها الادراك والشعور، فهی الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل، كما فی العقل والمعقول، واما وجود صورة فی مادة فلا حس ولا محسوس. اقول: ویقرب منه قول ارسطو هناك حیث قال: «ولا یمنع کبر الجثّة صورته ان تصل الینا من تلقاء ابصارنا، ولا صفر الجثّة، وذلك ان الصورة اذا حاذت البصر، حدثت الصورة التی صارت فیہ وصفرها» انتهى.

وفی بعض النسخ جاءت الی البصر بالهمزة، وكأنّه تصحیف، ولكن مبناه علی الانطباع اظهر، حیث قال: حدثت فی البصر. اللهم الا ان یقال لاشک فی انطباع الجلیدیة بالصورة، لكن هل هی مناط الابصار ام لا؟ فذلك محل نظر. وقد عرفت طريقة اهل الحق فی ذلك فی سوابق الکلمات.

قوله: «ویقول^{۱۴۵} ان الفاعل...».

یرید ان یبین ایضاً ان الفعل عبارة عن ابراز ما فی باطن الفاعل من الحسن والقبح و غیر ذلك، وهذا هو المراد بما فی التنزیل الآسمانی «کل یعمل علی شاکلته» فقسّم الفواعل علی ثلاثة، ولمّا کان الحسن والزینة والجمال الظاهری الذی ذکر نبداً منها فی سایر الاکوان من اثر الطبیعة، فلا ریب ان ذلك فی الطبیعة احسن وافضل وابهی واجمل، لكن لیس یقدر کل احد ان ینظر الی باطن الشیء، فجمدوا علی الظاهر، ولم یطلبوا البواطن والسرائر، فلو حرصوا علی رؤیة البواطن، لرفضوا الخارج الظاهر، وعدوه حقیراً من اعجاب منه. قال المولوی:

تو نقش صورت جان را چه دانی
از این نگدشته ای آن را چه دانی

تو نقش نقشبندان را چه دانی
تو نامی کرده ای این را و آن را

قوله^{١٤٦}: «والدليل على ان باطن الشيء احسن وافضل من خارجه الحركة...» .
 المراد بالحركة هنا الطلب والشروع الباطنى لوجدان الشيء ، فانَّها يبدو، اى يظهر الشوق اولاً من الباطن لطلب ما رأى فى الظاهر من الشيء المتصل الى باطنه، فيبتدى من الباطن وينتهى الى الباطن ايضاً ، مثل ان رأى مرئياً ممّاً يرى صورته ومثاله الظاهر ، فيترك النظر فى الصورة الظاهرة ، ويتحرّك لطلب معرفة المصور الذى هو باطن الصورة، اذ الصورة اثر لما فى باطن المصور ، فالمحرك للطلب هو المصور . واما الصورة الظاهرة فليست هى المحركة، بل السبب الباعث عليه؛ لأنَّ الباطن لا يقع تحت الإبصار حتى يكون هو الواسطة ، لكن بعد رؤية الظاهر يصير الباطن محرّكاً ومهيّجاً للطلب ، فالحركة انّما يظهر من الباطن وينتهى الى الباطن الذى هو الطبيعة ، فحيث كانت الحركة فهناك الطبيعة، وحيث كانت الطبيعة فهناك الفعل الشريف، وحيث كان الفعل الشريف، فهناك اصل الحسن والجمال ، ومن ترقى بهذا المسلك الى ما فوق الطبيعة ومنه الى ما هو اعلى منه، رأى ، مالا عين رأت ، ولا اذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر .

قوله: «ونقول انّا قد^{١٤٧} نجد...» .

غرضه انَّ ظهور الحسن لا يختصّ فى الاجرام، بل يكون فى الاعراض خصوصاً فى التعليميّات والصور التى يختلفها الرجل المزوق - على اسم الفاعل من التزويق وهو التحسين والتزيين فى السيماء والشكل والكلام والحركات والسكنات - ومثل الصور الحسنة من الكمالات المحمودة والصفات النفسانيّة فى المرء الصالح من الحلم والوقار وسلامة النفس وغير ذلك .

قوله: «فانّك^{١٤٨} ربما رأيت المرء لثيماً...» .

دليل على ما قلنا من ان الحسن قد ظهر فى نفسه ظهوراً تامّاً ، مع كون ظاهره قبيحاً مشوّهاً . قال الشيخ الرئيس فى تعليقه على هذا المقام: «اورد ضرباً من التقريب للحسن الباطن ليس على سبيل القياس ، بل على سبيل المشاهدة التى ايسر يتيسّر كل لها، بل انّما يتيسّر لها صاحب النفس يقيناً له هذا العالم المستحيل وخساسة مبلغ شهواته والإعراض عن الغضب والطمع ، وغير ذلك. وانّ جميع ذلك دون الذى يستحق الإعتكاف عليه، فاذا زكّى نفسه، وطرح عنها هذه الأغشية ورافها وهذّبها ، اعتدّها لقبول الفيض العلوى ، فرأى اول شىء حسن نفسه فى مرتبتها واعتلائها وعافها عمّاً يعدّها غيرها ،

وصار اليها من الله تعالى نور يصرفها عن كل شيء وحقّر عندها كل شيء حسن، فابتهج واغتبط وعزّ عند نفسه وعلا ورحم ذو وهوة الملكوت المردودين في لا شيء المشاعرين عليه بنيانهم في ذلك التخيّط، اذ صاروا الى البوار، وصلّ عنهم ما كانوا يطلبون، ورحمهم من حيث هم محفوفون بكل غمّ وخوف وحسد وهمّ ورغبة وشغل في شغل، وذلك بهجة ونور يأتي من عند الله بتوسط العقل، ليس يهتدى اليه الفكر والقياس الا من جهة الاثارة. واما من جهة خاص ماهيّة وكيفية، فانّما يدلّ عليه المشاهدة الا من استعدّ لها بصحّة مزاج البدن، كما انّ من لم يذق الحلو فيصّدق بانّه لذيذ بضرب من القياس او الشهادة، ولا ينال خاصية الالتذاذ به الا بالطعم ان كان مستعداً بصحّة مزاج البدن، فان كان هناك آفة لم يلتذّ بها ايضاً، ووجدت المعاهدة مخالفة لما كان وقع به التصديق السالف» انتهى .

قوله ١٤٩: «وانّما يحسن الحق هو الكائن في باطن الشيء» .

لمّا بيّن ظهور الحسن في ظواهر الاجرام وغيرها، وترقى من ذلك الى حسن النفس في كمالاته وصفاته الحسنة، وقد سبق ان الظاهر عنوان الباطن، وانّ ذلك اثر من آثار الحسن الباطن، اراد التوصية والترغيب لطب الانوار الباطنة والشوق الى الحسن والجمال والبهاء في الامور الملكوتيّة لان ما في الظاهر انّما يبيد ويهلك بخلاف ما هناك «ما عندكم ينفد وما عند الله باق» لكن اكثر الناس جمدوا على الظاهر، ولم يطلبوا ما فوق الحواس، بل انكروه الا القليل ممن سبقت لهم العناية، واكتحلوا بانوار الهداية، وقادهم التوفيق الى الفحص عن دقائق الامور، والفوض في ابحار النور، فبشّرهم ربّهم بسرور فوق سرور، وهم الذين ارادهم ارسطو في مخاطبات هذا الكتاب، واظهار اسرار المبدأ والمآب فهو كما قلنا فاسفة خاصّة يحتاج فهمها الى فطرة ثانية والله المعين .

قوله ١٥٠: «انّا نجد في الاجسام صوراً حسنة ...» .

كأنّه نتيجة لما سلف من الأقوال تأكيداً او تشييداً للطريق الموصل الى حسن الباطن الذي في النفس من تصفية الباطن وتهذيب الاخلاق وتخليه من مدام العقائد ومساوى الأخلاق وتحليه بالاعمال الشرعيّة الناموسيّة والصفات المحمودة الشبيهة بذلك بالامور العالية، فيستعدّ لأن يفيض عليه من النور الاول ما يبصر بها الانوار والحسن والبهاء الكائنة في النفس ومنها الى المرتبة العقليّة ومشاهدة جمال الحق والنور والبهاء المطلق وانحسن الفائق والجمال الذي فوق كل حسن وجمال ومبدأ كل بهاء وكمال، كما قيل :

وكل الى ذلك الجمال يشير .

قوله^{١٥١} : « والنور الاول ... » .

قال الشيخ الرئيس : « لَمَّا اِشار الى النور الاول الذي يَسْنَح على النفوس الزكيَّة من نور الحق، قال ان النور الحق الاول جَلَّتْ عظمتُه ليس نوراً على انَّه نور في شيء، فيصل الى ما يصل اليه ذلك الشيء، ويكون وصول ذلك الشيء وسبب وصوله، وايضاً ليس هو نوراً بصفة من صفاته حتى يكون هو شيء ليس له النور في هويَّته، بل في شيء من صفاته، بل هويَّته نور من حيث هو هويته، وذلك ان انشئ من حيث هو واجب الوجود هو ذات الحق الاول، وهو الجمال والكمال، والربيَّة والبعد عن المخالطة للمادة والعدم وما بالقوة وما يَسْنَح به وجود الشيء وينزل ويسفل، واذا كان انشئ نوراً بذاته ليس لغيره، جازان يصل الى كل شيء من طريق كل شيء، فانَّه ساطع على كل شيء، سار عنه الى كل شيء، لكن هويَّات الاشياء يقتضي ترتيباً خاصاً في النيل لا لسبب هويَّته واحتجابها فهو المتجلى بكل شيء» انتهى كلامه .

اقول : في قول المترجم : لانه ليست فيه صفة البتة، اشارة الى ما هو المبرهن عند اهل المعرفة الايمانيَّة من انه ليس في مرتبة الهويَّة المحضة اسم ولا رسم ولا وصف ولا نعت، وانه كلما يفعل فعلاً، كان ذلك مظهرأ نصفه من صفاته، لا انه فعل بتلك الصفة التي في ذاته، فانه تعالى غني بذاته عما سواه مطلقاً .

قوله^{١٥٢} : « فلذلك صار فاعلاً اولاً ... » .

يشير الى ان المبدأ الاول هو الواحد المبسوط الذي ليس فيه كثرة لا في ذاته ولا في جهة وحيثيَّة ولا بوجه من الوجوه، وكذلك ينبغي ان يكون، والا لم يكن اولاً، وذلك ايضاً ليس باوليَّة قائمة به، بل اوليَّة بنفسه، كما ان فاعليته بنفس هويَّته .

قوله : « واما الفاعل الاول ... » .

قال الشيخ الرئيس : « ان كانت فاعليَّته لا بذاته بل بصفة فيه، ليس مبدؤها من ذاته، على ان يكون الصفة لازمة لذاته من ذاتها، وكان ما يلزم عن ذاته بسبب تلك الصفة يكون مبدؤها الاول، فانَّه لا باعتبار تلك الصفة لكانت الصفة التي له الشيء بها يفعل ليست من ذاته، بل من غيره، فصارت فاعليَّته من غيره، فلم يكن فاعليَّة الاول .

ونقول : ان المبدأ الاول عزَّت قدرته، اما ان لا يكون له صفة البتة، بل يكون ذاتاً مجرَّدة عن صفات ان امكن ذلك، واما ان يكون صفة معلولة لذاته تاعده له لازمة، فان

كثيراً من الصفات يتبع الذوات ، مثل الأمر الذاتى للإنسان الذى من هوية ذاته يتبعه أنه ممكن وأنه كذا من الخواص والاعراض اللازمة التى ليست مقومة له ، بل تابعة لوجوده متقومة بوجوده ، فأنه جعل الاول صفة ليست حلوله لذاته عليها بالعلية، وجوب الوجود وانما هولذاته فقال وان كانت له صفة فهى واجبة بوجوب ذاته وهذه هى المعنوية واذا كان فيها التورانية المشرقة على القوابل فان مبدؤها الاول يكون ذاته لا تلك الصفة ان كانت» انتهى .

اقول : هذا كلام لا يخلو من سقم ولا تشويش، ولعل غرضه ان يبين امتناع نفى الصفات ، بل يدعى انها لوازم ذاته (الف) بطريق المعنوية ، كما صرح بذلك فى بعض كتبه حيث قال : ان كانت الصفات عازضة لذاته تعالى فوجود تلك الصفات اما عن سبب من خارج يكون واجب الوجود قابلاً له ، ولا يصح ان يكون واجب الوجود قابلاً لشيء ، فان القبول لما فيه معنى القوة ، واما ان يكون تلك العوارض يوجد فيه عن ذاته، فيكون اذن قابلاً لما هو فاعل، اللهم الا ان يكون الصفات والعوارض لوازم ذاته، فأنه حينئذ لا يكون ذاته موضوعة لتلك الصفات لانها موجودة فيه، بل لانها عنه، وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد فيه من خارج ، وبين ان يوصف بانه ابيض ، لان البياض من لوازمه ، واذا اخذت حقيقة الاول على هذا الوجه، ولوازمه على هذه الجهة ، استمر هذا المعنى فيه، وهو ان لا كثرة فيه، وليس هناك قابل وفاعل ، بل من حيث هو قابل وفاعل ، وهذا الحكم مطرد فى جميع البسائط، فان حقايقها هى انها يلزم عنها اللوازم، ومن ذواتها تلك اللوازم على انها من حيث هى قابلة فاعلة ، فان البسيط عنه وفيه شيء واحد . انتهى كلامه ملخصاً .

وقال بعض الاعلام المتأخرين رداً عليه : ان ايجاب الفاعل للشيء متقدم على قبوله، فلو كان الواحد الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه، فاعلاً لشيء وقابلاً له ،

(الف) - واعلم ان الرئيس لا يقول بزيادة جميع الصفات من النعوت الكلية الاصلية المسماة بامتهات الأسماء ، لان جميع الصفات الذاتية متحدة مع الذات ومن جملتها العلم الذاتى . وما هو من لوازم ذاته عبارة عن صور الأشياء التى تكون منشأ صدور الاشياء من ذاته وقد اطلق عليه العلم العنائى وبرناميج الكثرة التى صدرت عنه تعالى بالترتيب على سبيل الاشراف فالاشرف واما ما نقل فى هذه الصفحة والظاهر انه ليس اثر الرئيس قطعاً .

لکان فیہ للفعل والقبول جہتان ، جہۃ بہا یوجہہ ویفیضہ ، وجہۃ اخری یشتحقہ ویمكن حصولہ فیہ . انتهى

والمعجب من بعض الأساتید کیف اذ عن ذلك من الشيخ واستحسنه وفرق بين القبول بمعنى الانفعال ، والقبول (الف) بمعنى الاتصاف وهل الاتصاف الا الخلو بذاته عن الشيء وان كان في بعض الملاحظات العقلية المطابقة لنفس الامر وكفى بذلك شناعة مع قطع النظر عن لزوم المحالات الآخر .

قوله : « فالحق الحقيق (ب) بالتصديق ... » .

الایمان والتوحد الخالص عن شوب الكثرة مطلقا هو ان ليس للصفات الزائدة باى وجه من الوجوه او جهة من الجهات، سبيل الى حضرة الهويّة، والا لم يكن اولاً، اذا اوليّة الحقيقية انما يليق بالواحد الحقيقي كما هو المقرر في شرع الايمان المصطفوى والمصرح به في كلام هؤلاء الافاضل الاقدمين، واذ عنه اهل المعرفة والولاية والكشف الصحيح وان كل ماهو من الصفات والكمالات فانما هي (ج) بعد الذات ، ويسمى عند بعضهم بالمرتبة

(الف) - قبول بمعنى اتصاف منشأ انفعال در حق قمی باشد كما في لوازم الماهيات وان هذه الصور غير مجعولة بلا مجعولية ذاته كما هو الامر في الأعيان الثابتة على مشرب العرفاء .

كلّما قيل او يقال في الأعيان ، يقال في الصور المرتسمة اللازمة للمحق وچون حق اول غير مجعول است ومستغنى از علت، اين صور نیز که لازم ذاتی غير منفك از ذات حق است غير مجعول است بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية كما قيل في الاعيان والاستعدادات اللازمة لها. از ناحیه اجتماع قبول وفعل چون در بسيط قيام فيه وعنه واحد است اشکالی بهم نمیرسد ، اشکال فقط اینست که حق چون عین خارج وتحقق وبالجمله وجود صرف است صور ذهنی ندارد از باب نهایت تمامیت واین صور ناچار لوازم خارجی وجود حقتد ومتعلق علم حق، حاق اشیاست نه صور کلی ذهنی عرضی اضعف وجودات فیلزم صدور الكثير عن الواحد وعدم وجود الانکشاف التفصیلی وعلم عنائی در مشهد وموطن ذات .

(ب) - فالحق الحقيق بالتصديق یا کلام ملاصدراست ویا از بعض الاساتید است که میرداماد باشد، چون میرمفصل درصدد دفع اعتراضات متأخران بر قول بصور مرتسمه برآمده وبکلمات شیخ در تعلیقات استشهاد نموده است واثبات کرده است که شیخ خود کاملاً متوجه کلیه اشکالات که شیخ اشراق وخواجه و دیگران نموده اند بوده است .

(ج) - هذا من احدى الموارد التي زل قدم المحشى وبعد عن الحق وانكر صريحاً الصفات

الواحدية . فما روى : «أنه علم كله وقدرة كله» ما قيل : «انه لا بدّ في الوجود من علم بالذات وقدرة بالذات وحياة بالذات» فذلك لما كانت ذاته مستجمع جميع الفضائل والخيرات بنفس ذاته البسيطة ، وهو مبدأ كل خير وفضيلة ، فله بحسب كل ذلك محمولات كثيرة وصفات الهيّة متغايرة المعانى مع اتحادها لذات ، فالذات المأخوذة مع كل منها اسم ، ونفس المحمول العقلى صفة ، وكلّها ثابتة فى مرتبة الالهوية التى (الف) هى مقام جميع الوجود والحقايق ، فهى فى تلك المرتبة موجودة بالذات لا بوجود الذات ، كما انّ الكل موجود به لا بوجوده سبحانه ، ولا يلزم ثبوت المعدوم ، ولا القول بالأعيان الثابتة وليست موجودة بانفسها ولا معلولة ولا عارضة ولا قائمة به تعالى ، فهى باعتبار نفسها لا شىء محض ازلاً وابتداءً ، فلذلك صار فاعلاً أولاً ، اى لكونه بمحض الهويّة ائذانيّة البسيطة من دون اعتبار جهة او خصوصيّة او مناسبة ، عبّر عن ذلك كله بقوله : «يفعل الشىء بغير صفة» وهذا هو الذى يصطّح عليه بأنّه الفاعل بذاته وبالذات ، فمن هذا الوجه اى كونه فاعلاً بالهويّة المحضة ، صار فاعلاً أولاً ، فصار فاعل الحسن الذى هو العقل بالفعل الذى هو عقل دائماً ، وهو الجوهر الواحد البسيط المقدس عن جهات القوة والنقص المنزّه عن شوب الكثرة وعن مخالطة المادة ، مع كونه بوحدته وبساطته كل الأشياء ، ومجمع وجوه الحسن والجمال والبهاء والكمال ، حتى كأنّه الحسن والجمال ، وانّ كل مادونه فهو اثر ورشح وفيض وانموذج من هذا الحسن ، فمن كان فعله بجهة غير ذاته ، فليس بفاعل اول ، اذ التركيب باى وجه كان يشعر بالاثنيّة ، فلا يابق للاوليّة . ولهذا المطلوب بيانات اخرى ليس هناك محل ذكرها .

قوله : «ونحن^{١٥٤} ممثّلون ...» .

اراد التمثيل للحسن والجمال الصادر أولاً ، واعتذر بان التمثيل بالمحسوسات لا يفى بحكاية الشىء الثابت المقدس عن الأكوان ، فينبغى ان يؤخذ التمثيل بالروحانيّات التى

→

الكمالية فى موطن الذات . فرق است بين آنكه بگوئيم ذات چون مطلقاً تعيّن ندارد ، در آن اعتبار صفت وموصوف نمیشود . واينكه بگوئيم ذات خالى از صفات است درحالتى كه صفات كماليه نيز درعرصه ذات تعيّن ندارند . وقد ذكر ما قرره فى هذه التعليقة فى بعض مسفوراته .

(الف) - ولأحدان يقول : اذا كانت المرتبة الالهوه مقام جمع جميع الصفات الكماليه ، چرا مقام ذات ، مقام خلوّ از صفات كماليه است .

هى اقرب الينا من وجه، وان كان ابعد من اكثر العقول والافهام .

قوله^{١٥٥} : «غير انّه ان الفى الذهب ...» .

الفى بالفاء ، على صيغة المجهول ، وقوله: وشبهاً بالشين المعجمة والموحدة، عطف تفسيرى للمثال ، وفى بعض النسخ بالواو والسين والحاء المعجمة ، بمعنى : الدنس .

وقوله^{١٥٦} «مشوباً» على الاول مفعول الفى، وعلى الثانى يكون وسخاً، مفعوله الثانى والمعنى واضح. يعنى : ان الذهب الذى يُمَثَّل به لو وجد وسخاً مشوباً ببعض الاجسام الدنسة الكثيفة ، يمكن تنقيته بالفعل، بان يذاب ويسبك .

واما بان يقال : ان الذهب الجيّد هو الذى فى باطن هذا الجسم ، وانما غشيته الكدورات الخارجيّة من اختلاط الاجسام الكثيفة .

قوله : «وذلك^{١٥٧} ، لانّا تأخذ المثال من العقل النقى الصافى ...» .

جعل الروحانيات والحسن والجمال الذى فيها مثلاً وشبهاً لحسن العقل والجمال والبهاء الذى فيه ، فينبغى ان يكون هذه بعد مرتبة العقل وفوق الطبيعة ، وليس ذلك الا مقام النفس الذى هو العالم المتوسّط وعالم المثال، بل عالم المثال الافلاطونيّة عند بعض. فالروحانيات، عبارة عن النفوس المجردة والارواح النوريّة التى هى الكلمات الفواعل باصطلاح صاحب الكتاب كما سيجىء، وهى المدبرات بامر الله فى الارض والسموات، وهى اصناف كما سيصّرّح به فبعضها يتعاق بالاجسم كما نبّه بذلك .

قوله : «يشتاق^{١٥٨} النظر اليها ...» لا - لانّها اجساماً ، لكن بانّها انوار صافية نقيّة كما يشتاق النظر الى المرء الفاضل الشريف لا من اجل حسن جسمه بل من اجل عقله وما اكتسب من جواهر المعقولات وارتاض حتى جعل نفسه كالمرآة المجلوة المحاذية شطر الحق والانوار الالهية .

وقوله^{١٥٩} : «وهو ان ينظر فتصير اليها ... والناظر يشتاق^{١٦٠} الخ» .

اشارة الى الشوق الى رؤية الروحانيات هو ان يقصر نظر عقله اليها وما يفيض منها فى العالم من الحسن والبهاء والنظام المحكم فى تدبير الاشياء فيصير اليها ، اى ادامة النظر والفكر فى حسننها وبهائها يوجب ان يصير الناظر المشتاق الى عالمها كأنه يكون منها ومن جملتها، كما قال المولوى فى النظم المثنوى :

تو قيامت شو قيامت را به بين ديدن هر چيز را شرطست اين
ثمّ بيّن كون حسن الروحانيين فانقأ حدّ انّهم دائم التعقّل للأنوار الالهية لا يفترّون

عن ذلك لكونهم مستغرقين فى مشاهدة ما فوقهم من الأنوار ورفضوا عن ذواتهم الخواطر المانعة عن المشاهدة واجتهدوا على ادامة النظر الى ما هناك واستفاضة الفيوضات الغيبية وافاضتها على ما تحتها من الحقائق الكونية، فكأنهم ممتلئة نورا وسرورا وحسنا وبهاء من فيض نور الأنوار وفنوا عن نفوسهم حيث لا يشغلهم حال عن حال . وبذلك عرفوا الأنوار الشريفة الفائضة عن العالم الإلهي ، والتذوا بها اجل التذاد . وهذه الأنوار العقلية التى لا يعرفها ولا يبصرها الا العقل الخالص، وهم قد جهدوا الى ان خلصوا عقولهم وقصروا نظرهم الى تلك الأنوار ، حيث عرفوا من اى موطن جاءت ومن اى مرتبة نزلت، فصاروا بعد العقل مظاهر تلك الأنوار الالهية ومجالى لتلك الجواهر العقلية، فمن قدر ان ينظر الى هؤلاء الروحانيات والحسن والجمال الذى ظهر فيها بان يصير من جملتها بالرياضات الشرعية الناموسية والمجاهدات العقلية ، يمكن له ان ينظر الى الحسن والجمال العقلى الذى هو فوق كل حسن وجمال بل اصل كل ذلك وحقيقته وروحه .

قوله ١٦١ : «الروحانيون اصناف ...» .

قال الشيخ الرئيس : «ترك الصنف الذى عقلته وعرفته وهو العقول والنفوس، وذكر الصنف الذى هو كالنفوس فى العقول والنفوس الزكية ، فان العقل بالفعل منتقش بماهية كل موجود، وأنه ليس الأمر على ما يقولونه أنه كثرة هناك، ولا ايضا الكثرة هناك بحيث يكون اجزاء الذات، بل هى لوازم للذات وبعضها لوازم لبعض فى عالم العقول على ما فصل فى الحكمة المشرقية خاصة ، فاذا كان كذلك، فالعالم المحسوس منقوش فى العالم المعقول، كذا يصرف من روحانيات تلك النقوش المجردة عن المادة الجسمانيات، والفرق بينها وبين نقوش العالم الجسماني ، ان نقوش العالم المحسوس زينة وفضيلة وشرف للذوات المادية التى نقوش لها هناك ، فان نقوش المعانى التى للعالم المحسوس ليست بزينة للذات التى يلزمها تلك النقوش العقلية التى يلزمها من حيث يعقل ذاتها ، الا ان يكون النقش لماهية اعلى، فيكون زينة وجلالة للماهية السافلة، تجلى هوية الحق الاول، وانها ينالها ذات العقل ، وكذا صورة العقل اذا نالها النفس من حيث هى صورة العقل ، فهناك صورة السماء والعالم وصورة ما فى السماء والعالم بنوع اعلى واشرف، فاذا انطبع مادة العالم الجسماني شرف بها، الا انها لا ينالها كما هى بل كما يمكن لها وكما يصير به جزوية ملابسة للغواشى وتلك الصورة التى فى عالم العقل ليست تتميز وتتفرد ويقوم كل منها بمعزل من الآخر، كما انك ترى الشمس فى العالم الجسماني بمعزل عن القمر ،

وزيداً عن عمرو، بل كلّها معاً ، وكل منها فى كل الآخر، ولو جازان يكون لكل واحد منها هناك قسمة ، فلا يثبتونه الا بالمعنى فقط . واما هذه الأجسام ، فهى متباينة فى المعنى وفى غير المعنى اذا كانت اجساماً ، فاما اذا لم يكن اجساماً فربما كان الكثير منها معاً كاللون والرايحة فى التفاحة فهذا ربما اشار الى تفهيم شىء ممّا هناك ممّا لا تباين الا بالمعنى وتلك لا منافرة فيها ولا مخالفة وهى بعيدة عن منافرة تجرى بين تغيّر الاجسام من الصورة المضادة والمتنافية التى لايجوز اجتماعها فى ذات واحدة، بل صور المضادات والمتنافرات هناك متسامة متساعدة لا كمال كل واحد بانّه مجامع للآخر وبحيث يصلح ان يجامع الآخر ويكون معه لروحانيّته» انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه .

ولا يخفى ما فيه من عدم الوصول الى غرض المترجم ، فانّه حسب ان العالم العلوى منقوش فيه صور الجسمانيّات على ان الاصل فيه العالم الجسمانى، وانّما العالم العقلى انتقش وانطبع فيه من حيث كون العقل من شأنه ان يعقل كل شىء وتفرّعه المراتب الآخر على ما حسبه، وائس ذلك الجسمانى ولا الصور ما تفرع عليه بحق ولا هو مقصود صاحب الكتاب ، وانّما الحق ان كل ما فى العالم العقلى فانّما هو الاصل والحقيقة ، وان الحسن والبهاء والجمال هو الذى هناك، وان ما فى الجسمانى فهو اثر وشبح ومثال لما هناك، وان تلك الجواهر العقليّة كلّها يتنزل فى مرتبة من المراتب ، قلّ حسنها وبهاؤها ، الى ان ينتهى الى المادة ، ففشيها الفواشى الماديّة بحيث لم يظهر ذلك الحسن والجمال الا للاقل من القليل ، ولذلك احوال النظر الى الباطن والملكوت والتهيّؤ للانخراط فى سلك الروحانيين الذين ساكنوا العالم الاوسط، ليستعد السالك للنظر الى العالم العقلى والصقع الربوبى الى ما فوق ذلك من الموطن الذى انبجست الاشياء منه وهو المنبع والمعدن لكل شىء كما قيل بالفارسى :

«صورتى درزير دارد هر چه دربالاستى»

(الف) - واعلم ان ما اورده على الرئيس بالمؤخذة اللفظية اشبه، لأن الحقائق المادية لها صور علميّة فهيّة ادراكية وهى عبارة عن الوجود الظلى لها ، وباعتبار آخران الحقائق التى تزلت هذه الماديّات عنها بمنزلة الأصل لهذه المايّات .

اما فرعيّتها باحاط ان ما فى العالم العقلى ليس وجوداً للماديّات ، لأن الوجود الخاص لكل حقيقة، ما يترتب عليها آثارها، واما اصليّتها، باعتبار ان الوجود فى العقل اتمّ واعلى ممّا فى العادة.

فكل ما فى العالم الجسمانى فهو اثر ومثال لما هناك. وفى التنزيل الكريم «ما عندكم ينفد، وما (الف) عند الله باق» اذ ما عند الله هى الحقايق المتأصلة التى لا يعترىها الفساد والتفیش، وما عندنا هى القشور والأمثلة والأشباح. فليتأمل.

قوله: «وذلك، ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه السماء النجومية...».

لما بين ان كل ما فى هذا العالم الجسمانى فهو مثال وشبح لما فى العالم الروحانى وهو عالم المثال عند بعض ومن البين ان فى هذا العالم الذى نحن فيه سماء ونجوم وملائكة مدبرة وارواح مسخرة باذن الله، وفى عالم الملكوت الروحانى سماء ونجوم وروحانيات مدبرات الكلية ذلك العالم النورى الذى هو ملكوت العالم الجسمانى والحاكم عليه ومدبر اموره والمتصرف فيه، وانما قيام هذا العالم الجسمانى بذلك العالم الروحانى. والروحانيون المدبرون للعالم الفوقانى، كل منهم فى كلية تلك السماء، مع ان لكل منهم مقام معلوماً، فلا يزاحم صاحبه، بل كل ما فى هذا العالم الروحانى يسالم الآخر ولا يمانعه، ولا يخفى واحد منهم على الآخر، فهم كالمرايا المجلوة شطر الحق، وان كان مختلف بالتابعية وانتموعية والقرب من الفيض والبعد منه، لكن كلهم كانه شىء واحد، فكل فى كل ولذلك حكم بان كلهم فى كلية تلك السماء مع كون كل واحد فى مقام معلوم لا ينازع مقام الآخر ولا يزاحمه بخلاف ما فى السماء النجومية التى عندنا، فان موضع كل كوكب غير موضع الآخر، وليس ولا واحد منها فى كلية سمائه، بل فى مقام لا يتجاوزه، كما ورد: «ما من موضع قدم الا وفيه ملك راع او ساجد...» فالراعى لا يسجد، والساجد لا يركع، ولا يتبدل ما فيها مكانه.

واما السماء الروحانية، فليس كذلك، بل الكل فى الكل، وكل واحد يعلم ويعمل ما يعلمه الآخر ويعلمه ويقوم مقامه، لان التفرقة والجواب انما يكون للجسمية والمادية وليس تلك السماء الفوقانى جسماً فلذلك صار كل واحد منهم اى من الروحانيين الذين هناك فى كلية تلك السماء كما فى التنزيل: «اخواناً على سرر (ب) متقابلين».

قوله ١٦٣: «وتقول وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات واناس سماويون...» كنس عن الباطن والملكوت بالوراء، لان انا ظاهر والشهادة كالحجاب الواقع فى البين، وهذا مثل ماورد فى طريق اهل البيت، «عليهم السلام» بالفاظ مختلفة فى بعض الروايات: ان خلف هذا النطاق وان خلف مغربكم كذا مغرباً وان خلف متفرقكم كذا شمساً. وعن

الحكيم الغزنوى :

آسمانهاست در ولايت جان كار فرماى آسمان جهان

وبالجملة ، لمّا كان عوالم الوجود ومواطن شروق شمس الشهود متحاذية المراتب متضاهية المقامات ، فكل ما يوجد فى عالم الشهادة من الأعيان والاجناس والجواهر والاعراض ، فاصل ذلك وحقيقته فى عالم الملكوت الاسفل الذى خلف هذا العالم الجسمانى ، وهكذا كل ما فى الملكوت الأدنى فاصله وحقيقته النورية فى العالم الأعلى الذى هى الملكوت الأعلى ، وهكذا الى العالم العقلى ، ثم العالم الالهى التى سبع مواطن هى اصول النشآت ، والا فلكل نشأة مراتب لا تحصى كما ورد فى الخبر : الف الف عالم ، والف الف آدم انت فى آخر تلك العوالم وهؤلاء الآدميين الخبر . قال الله تعالى سبحانه : « ولقد (الف) خلقنا فوقكم سبع طرائق ، وما كنّا عن انخلق غافلين » فالسالك الى الله « جلّ مجده » لا بدّ له من سنوك هذه الطرائق كما قال عيسى ، عليه السلام : « ان يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرّتين » .

قوله ١٦٤ : « وليس هناك شىء ارضى ... » .

المراد بالارضى هنا الجسمانى ، والا فكما كان فى ذلك العالم الشريف سماء ، كان لا محالة ارض يسكن فيه الحيوان والاناس والنبات الملكوتيون . وفى اخبار اهل بيت النبوة والعصمة فى قوله تعالى : « خلق سبع سموات ومن الارض (ب) مِثْلَهُنَّ » وقال الرضا عليه السلام : هذه ارض الدنيا والسماء الدنيا عليها قبة ، والارض الثانية فوق سماء الدنيا ، والسماء الثانية فوقها قبة ، والارض الثالثة فوق السماء الثانية والسماء الثالث فوقها قبة والارض الرابعة فوق السماء الثالثة والسماء الرابعة فوقها قبة والارض الخامسة فوق السماء الرابعة والسماء الخامسة فوقها قبة والارض السادسة فوق السماء الخامسة والسماء السادسة فوقها قبة والارض السابعة فوق السماء السادسة والسماء السابعة فوقها قبة وعرش الرحمة فوق السماء السابعة » .

وروى شيخنا محمد بن الحسن الصفّار (رحمه الله) فى بصائر الدرجات باسناده عن الحسن بن على «عليهما السلام» قال : « انّ الله مدينتين : احدهما ، بالمشرق ، والاخرى ، بالمغرب ، عليهما سور ، وعلى كل مدينة منها سبعون الف الف مصراع من ذهب ، وفيها سبعون الف الف لغة ، يتكلّم كل امّة بخلاف صاحبه ، وانا اعرف جميع اللغات وما فيها

وما بينها، وما عاينها حجة غيرى، وغير الحسين اخی» .

وباسناده عن امير المؤمنين «عليه السلام» قال : «ان لله بلدة خلف المغرب، يقال لها «جابلقاء» وفي «جابلقاء» سبعون الف امّة، ليس منها امّة الا مثل هذه الامّة...» .
وباسناده عن ابي عبدالله «عليه السلام» قال : «انّ من وراء ارضكم هذه ارضا بيضاء ضوءها منه» .

وباسناده عنه عليه السلام: «انّ من وراء عين شمسكم هذه اربعين عين شمس، فيها خلق كثير، وان من وراء قمركم اربعين قمراً، فيها خلق كثير» .
وباسناده عنه عليه السلام قال : «ان لله مدينة خلف البحر، سعتها مسيرة اربعين يوماً للشمس...» الحديث بطوله .

وباسناده عن ابي جعفر «عليه السلام» قال : «ان الله خلق جبلاً محيطاً بالدنيا من زبرجدة خضراء، وانما خضرة السماء من خضرة ذلك الجبل، وخلق خلفه خلقاً لم يفترض عليهم شيئاً كما افترض الله على خلقه...» .

وروى صاحب الكافي - رضى الله عنه - باسناده عن ابي حمزة الثمالى عن ابي جعفر «عليه السلام» قال : «فى ليلة وانا عنده، ونظر الى السماء، فقال : يا ابا حمزة هذا قبّة ابينا آدم «عليه السلام» وان الله تعالى تسعة وثلاثين قبّة فيها خلق ماعصوا الله طرفعين» .
قال بعض اهل المعرفة : فى كل نفس خلق الله تعالى عوالم، منها خلق يسبحون الليل والنهار لا يفترون، وخلق الله من جملة عوالمها عالماً على صورنا وابصرها العارف يشاهد نفسه فيها .

وقد اشار الى ذلك عبدالله بن عباس فيما روى عنه فى حديث «هذه الكعبة وانّها بيت واحد من اربعة عشر بيتاً، وان فى كل ارض من الارضين السبع خلقاً مثلنا، حتى انّ فيهم ابن عباس مثالى» قال : وصدقت هذه الرواية اهل الكشف وكل ما فيها حتى ناطق وهى باقية لا تفنى ولا تبدل، واذا دخلتها العارفون انما يدخلون بأرواحهم لا باجسامهم، فيتركون هياكلهم فى هذه الارض الدنيا ويتجردون، وفيها مدائن لا تحصى، تسمى مدائن النور لا تدخلها من العارفين الا كل مصطفى مختار، وكل حديث وآية وردت عندنا، فصرها العقل عن ظاهرها، وجدناها فى هذه الارض، وكل جسد يتشكّل فيه الروحاني من ملك وجن وكل صورة يرى الانسان فيها نفسه فى النوم، فمن اجساد هذه الارض .

وقال الغزالى فى كتاب سرائر العالمين قال رسول الله «صلى الله عليه وآله» : ان بالمغرب

عنا لأرضاً بيضاء من وراء قاف، لا يقطعها الشمس في أربعين يوماً . الخبر .

والفرض من ذكر هذه الاخبار مع اشتراكها في امر واختلافها من جهة ، ان يظهر للعارف السالك تفاوت ما بين علم العلماء من هذه الملة المصطفوية والولاية المرتضوية ، وبين علم العلماء السابقين من الامم الماضية، وشتان ما بين ظهور العلم بكينته في المدينة الطيبة وبيت الحكمة، وظهور في مدائن العالم واهل بيوتاته، حيث حكم فاضل اليونانيين بل افضلهم بـ: «ان من وراء هذا العالم عالماً آخر ...» .

وفي اخبار اهل بيت العصمة والحكمة ما يدل على ان هناك عوالم كثيرة من أربعين الى الف الف، فانظر ماذا ترى وما الفرقان بينهما .

وايضاً : ليظهر ان العلم ليس الا ما في تلك المدينة الفاضلة من اهل بيت العصمة، وان ما في بيوت الانبياء السابقين والحكماء الفاضلين فهو ايضاً من شروق نور هذه المشكاة وضوءها ومن اشعة تلك انشمنس الحقيقة ، حيث اضاءت ما حولها قبل طأوعها .

ثم اننا قد ذكرنا بعضاً من اسرار تلك الاعداد ووجه اختلاف الروايات في ذلك في شرح حديث الغمامة وفي كتاب الأربعين، بقي الأمر بتحقيق ان هذا العالم الذي وراء عالمنا هذا من المراتب الطولية من البدوية والعودية ، او السلسلة العرضية . فبعض الناظرين فيه ذهبوا الى انه العالم العلوي العقلي، وزعم جمع الى انه عالم المثل النورية الافلاطونية وكلاهما ليس بحق لأن لكل من العوالم الالهية دلالات وعلامات واشارات ومقامات، ولكل سبيل الى معرفته وطريق الى كيفية وجوده، وقد اشار صاحب الكتاب فيما قبل الى العالم العلوي وكيفية الوصول اليه، وسنشير الى تحقيقه وكيفية الصدور من مبدئه .

واما المثل النورية (الف) فقد ذكرت بالبيانات المختلفة ، وليس يوجد منها فيه ، وليس بعالم المثل والبرزخ في سلسلة العود ، لأن كل ما فيه فمن آثار النفس ، انما هي اعمالكم ترد اليكم ، وهي في الموجودية اقوى واتم من موجودات هذا العالم ، وهي درجات بعضها صور عقائدية هي، جنّة المقربين، وبعضها صور حسنة ملذّة، هي اصحاب

(الف) - واعلم ان كل ما يوجد في الوجود اما ان يكون من اهالي عالم المادة والقرية الفانية او يكون من سكان عالم العقل والمثال في السلسلة النزول، او يكون من سكة العوالم المثالية والعقلية في قوس الصعود وازهمين قسم اخيرند نفوس كامله كه از درجات ومنازل عقول عبور نموده وبمقام فناء في الله رسیده اند وبعد از طی کثرات اسمی بمقام جمع الجمع واحديت پیوسته اند.

جنة اصحاب اليمين، او مولمة هي، جحيم اصحاب الشمال .

وليعلم : ان ليس محسوساتها ممّا ترى بهذه الابصار الفانية والحواس الدائرة كما زعمه الجمهور ولا انها امور خيالية لا وجود لها فى العين كما يراه بعض الرواقيين، ولا انها امور عقلية وكلمات نفسانية وليست بصور واشكال جسمانية وهيآت مقدارية، كما عليه جمهور المتفلسفين بل، انما هي صور عينية جوهرية موجودة لا فى هذا العالم الهولانى محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية ، بل موجود فى عالم الآخرة محسوسة بحواس اخروية، وعالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة، كل منها مع تفاصيلها اعظم واشرف من هذا العالم . وكذلك للانسان وحواسه نشآت كثيرة غير هذه النشآت الدنيوية انمستحيلة ، قال الله تعالى : «والآخرة اكبر درجات (الف) واكبر تفصيلا» وعندى ان ذلك من قبيل ما قاله الشيخ محيى الدين فى فتوحاته هكذا :

«اعلم ان الله تعالى لما خلق آدم «عليه السلام» الذى اول جسم انسانى تكون وجعله اصلاً لوجود الاجسام الانسانية وفضلت من خميرة طينه فضيلة خلق منها، النخلة وهى اخت لآدم «عليه السلام» وهى لنا عمّة ، وسمّاها الشرع عمّة ، اكرموا عمّتكم النخلة ، فانّها من بقيّة طينة آدم، وشبّهها بالمؤمن ، ولها اسرار عجيبة دون ساير النبات ، وفضل من الطبيعة بعد خلق النخلة قدر الشمسة فى الخفاء ، فمدّ الله من تلك الفضيلة ارضاً واسعة الفضاء ، اذ جعل العرش وما حواه الكرسي والسموات والارض وما تحت الثرى والجنّات كلّها، والنار فى هذه الارض، كان الجميع فيها كحلقة ملقاة فى فلاة من الارض ، وفيها من العجائب والفرائب ما لا يقدر قدره ، ويبهز العقول امره، وفى هذه الارض ظهرت عظمة الله ، وعظمت عند المشاهدة قدرته وكثير من المحالات العقلية التى قام الدليل الصحيح العقلى على احوالها هى موجودة فى هذه الارض ، وهى مسرح عيون العارفين العلماء بالله تعالى وفيها يجولون ، وخلق الله من جملة عوالم لها صوراً على صورتها ، اذا بصرهم العارف يشاهد نفسه فيها .

ثم قال : اخبر بعض العارفين بامر اعرفه شهوداً ، قال : دخلت فيها يوماً مجلساً يسمى مجلس الرحمة ، لم ارمجلساً قطّ اعجب منه، فبيننا انا فيه، اذ ظهر لى تجلٍ انهى ، ولم تأخذنى منى، وهذا من خاصية هذه الارض ، فان التجليات الواردة على

العارفين في هذه الدار وفي هذه الهياكل ، يأخذهم عنهم ويفينهم عن شهودهم من الأنبياء والاولياء ، وكل من وقع له ذلك . وكذلك عالم السماوات العلى والكرسى الأذهى وعالم العرش المحيط الأعلى. اذا وقع لهم تجلى الهى اخذهم عنهم ، فصعقوا . وهذه الارض اذا حصل فيها صاحب الكشف العارف ووقع له تجلى لم يفنه عن شهوده ، ولا اخطفه عن وجوده ، وجمع له بين الرؤية والكلام ، وفيها من البساتين والجنّات والحيوان والمعادن ما لا يعلم قدر ذلك الا الله تعالى ، وكل ما فيها من هذا كله حتى ناطق كحياة كل حي^٣ ناطق ما هو مثل هذه الاشياء في الدنيا ، وهى باقية لا يفنى ولا يتبدل ولا يموت .

وبالجملة من وصف هذه الأرض اكثر ممّا ذكر صاحب الكتاب فى وصف ذلك العالم واشترائها فى الاوصاف الآخر ، فاحدها ، أنّه قال : فى تلك الأرض صور عجيبة النشأة بدیعة الخلق قائمون على افواه الشوك المشرفة على هذا العالم الذى نحن فيه من الأرض والسماء والجنّة والنار ، فاذا اراد واحد دخول تلك الأرض من العارفين فيتبادر واحد منهم الى هذا الداخل ، فخلع عليه حلّته على قدر مقامه ، واخذ بيده بحوله ...» . وقال صاحب (الف) الكتاب : «والروحانيون الذين هناك طائون للانسان الذى هناك ، لا ينفر بعضهم عن بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يضاده بل تسريع اليه ، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرارهم وجوهرهم واحد ، وكل واحد منهم يبصر ذاته فى ذات صاحبه ، لان الأشياء التى هناك نيرة مضيئة ، وليس هناك شىء مظلم البتة ، ولا شىء جاس ، أى جامد يجور لا يطيع ، بل كل واحد نير ظاهر لصاحبه .» انتهى .

وقال (ب) الكاشف : «ورایت فيها ارضاً من الذهب الأحمر اللّين ، فيها اشجار كلها ذهب ، وثمرها ذهب ، فیاخذ التفاحة من الشجر ، فتأكلها فتجد آلة طعمها ، وحسن رائحتها ما لا يصفها واصف يقصر فاكهة الجنّة عنها ، فكيف فاكهة الدنيا والجسم والشكل والصورة ذهب ، والصورة والشكل كصورة الثمرة وشكلها عندنا ، وتختلف فى الطعم ، وفى الثمرة من النقش البديع والزينة الحسية ما لا يتوهم ، ولو جعلت على الأرض لفضلت عليها اضافاً ، واذا قبض عليها الذى يريدأ كلها بهذه المعهودة فى القدر عمّها ، وهذا مما يحيله العقل هنا فى نظرها . ولمّا شاهدتها ذوالنون المصرى نطق بها ايراد الكبير على الصغير ، من غير ان يصغر الكبير ويكبر الصغير» انتهى .

هذا كله فى مقابل قوله - صاحب الكتاب -: اذ ليس نظرهم بالأعين السدائرة الجسدانية الواقعة على سطوح الأجرام المكنوفة ، بل انما نظرهم بالأعين العقلية الروحانية التى اجتمع فى الحاسة الواحدة جميع القوى التى للحواس الخمس مع قوة خاصة السادسة ، لكن الخامسة السادسة مكتفية بنفسها مستغنية عن الاغراق فى آلات اللحمية» انتهى والله اعلم واحكم ..

قوله : «اذ ليس^{١٦٥} بين مركز دائرة العقل وبين مركز دائرة ابعاده ابعاد ولا خطوط خارجة عن المراكز الى الدائرة ...» .

يحتمل ان يكون تعليلاً لإجتماع القوى فى قوة واحدة هى القوة السادسة ، اى القوة العقلية ، وان ليس بعضها فى موضع وبعضها فى موضع ، بل الكل فى الكل ، لان النفس بما تحيط به من المعقولات والقوى التى كدائرة ، لكن ليس كالدوائر الجسمانية حيث يكون بين المحيط والمركز ابعاد وفرض خطوط ، فان ذلك لا يصح فى العقليات ، حيث لا ابعاد لها ، بل المركز هناك محيط بالدائرة ، فليس فى الأنوار العالية اختلاف قوى ولا فيه مواضع قوى . ويحتمل ان يكون تعليلاً لكون السماوات التى فوق تلك الجسمانية شأنها ذلك ، وهو ظاهر .

الى هنا تم بيان الميمر الرابع

والحمد لله اولاً وآخراً

والصلاة والسلام على محمد وآله واولاده اجمعين

الى (الف) هنا كتب المصنف - رحمه الله -

(الف) - اى الى هنا جف قلمه الشريف وقد فرغت من تصحيح هذه التعليقة او اخر ليلة ١٥ شهر شعبان المعظم من شهور سنة - ١٣٩٦ - من الهجرة النبوية المصطفوية صلوات الله عليه وخلفائه من ذريته واهل بيته الطاهرين الطيبين . وانا العبد المفتخر بالانتساب الى الشجرة العلوية سيد جلال الدين الموسوى الآشتيانى غفر الله ذنوبه وستر عيوبه «شعبان ١٣٩٦ هـ . ق. - اوت ١٩٧٦ م» .

ment de la paraphrase arabe des Enneades", Bulletin de l'Institut d'Egypte, vol. XXIII, 1941, pp. 263-295.

(8)- We have dealt with the question of the hierarchy of knowledge in Islam in many of our studies, including Science and Civilization in Islam, New York, 1970, pp. 21-91.

(9)- Concerning Qādī Sa^Cīd see H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, Paris, 1972, pp. 123-301; and H. Corbin and S.J. Āshtiyānī (eds.), Anthologie des philosophes iraniens, vol. III, Tehran, 1978, pp. 1-196 of the Persian and Arabic and also the beginning of the French, where parts of these glosses have been printed along with selections of writings of other Persian philosophers of the 11th/17th century.

(10)- On Mullā Muḥsin Fayḍ , see S.H. Nasr, "The School of Isfahan", in M.M.Sharif (ed.), A History of Muslim Philosophy, vol. II, 1966, pp. 904-932.

(11)- See S.H. Nasr, Sadr al-Dīn Shīrāzī and His Transcendent Theosophy, London, 1978, and "Sadr al-Dīn Shīrāzī (Mulla Sadra)" in M. M. Sharif (ed.) op. cit., pp. 932-961; H. Corbin, En Islam iranien, vol. IV, pp. 9-122.

(12)- Corbin calls the ishraqī school founded by Suhrawardī "les platonistes de Perse". See his En Islam iranien, vol. II, Paris, 1971, devoted to Suhrawardī and sub-titled "Sohrawardi et les Platoniciens de Perse".

(13)- On Mullā Rajab ^CAlī Tabrīzī see H. Corbin, La philosophie iranienne et la philosophie comparee, Tehran, 1978, pp. 102-103.

(1)- The first Western scholar in modern times to have definitely identified al-Shaykh al-Yūnānī as Plotinus was Th. Haarbrucker. See ^CA. Badawī, Plotinus apud Arabes, Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, Cairo, 1955, p. 1 of general introduction. In his introduction, Badawī gives an extensive account of the history of the "discovery" of the "Theology of Aristotle" in modern times.

(2)- The Arabic text of the Uthūlūjiyā was printed for the first time by F. Dieterici (Leipzig, 1882) and again by ^CA. Badawī, op.cit.

(3)- Ibn Sīnā's glosses, which are the best known by a Muslim author on the Uthūlūjiyā, were edited by ^CA. Badawī in his Aristū^Cind al-^Carab, Cairo, 1947, pp. 35-74; they have been translated and studied in French by G. Vajda, "Les notes d'Avicenne sur la 'Theologie d'Aristote' " , La Revue Thomiste, vol. 51, 1951, pp. 346-406 and S. Pines, "La longue recension de la theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaelienne", Revue des Etudes Islamiques, vol. 22, 1954, pp. 7-20.

(4)- It must be mentioned that the Latin translation (most likely through the intermediary of Italian from the Arabic Uthūlūjiyā under the direction of Franciscus Roseus and with the title Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia, sive Mystica philosophia secundum Aegyptios, noviter reperta et in latinum castigatissime redacta, Rome, 1519) was itself influential in the further spread of interest in Neoplatonism in certain circles in the West. On the Latin translation of the Arabic Uthūlūjiyā see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 3 ff.

(5)- See P. Henry, "Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin", Academie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres, ser. XXIII, no. 5, 1937, pp. 310-342.

(6)- On this question see Badawī, Plotinus apud arabes, pp. 24 ff.

(7)- This fact was discovered by P. Kraus and mentioned in his well-known study, "Plotin chez les arabes. Remarques sur un nouveau frag-

The present volume is an outgrowth of the research which S.J. Āshtiyānī has been carrying out in collaboration with H. Corbin over the past several years, to prepare an anthology of the writings of Persian philosophers since the Safavid period. It marks one more major contribution of Āshtiyānī to the domain of Islamic philosophy, to which he has contributed so extensively during the past two decades. In preparing the present text, Āshtiyānī has made use of the following manuscripts:

- 1- Manuscript no. 27827 belonging to the Majlis Library in Tehran. This work is in the handwriting Abū Tālib ibn Muḥammad Radī and belonged to Āgā^C Alī Mudarris, the famous philosopher of the Qajar period.
- 2- Manuscript no. 1030 of the Library of Sayyid Muḥammad Miṣkāt presented to the Central Library of Tehran University, written in 1177 in Karbela.
- 3- Manuscript no. 21688 of the Library of the Faculty of Theology of Ferdowsi University (Mashhad).

The Imperial Iranian Academy is pleased to be able to include in its publications series the text of this masterpiece of Plotinus, which is the source of one of the profoundest links between Islam and the Western intellectual tradition, along with the commentary of one of the great luminaries of Islamic thought in its later flowering. This commentary represents the meditation of the later Islamic sages upon Plotinus and also the parting of ways, after the end of the Middle Ages, between Islamic philosophy and the mainstream of Western thought. May the study of Plotinus and meditation upon the echoes of his teachings in both East and West, aid in bringing to life once again that wisdom in whose bosom alone can East and West meet in harmony and true understanding.

Seyyed Hossein Nasr
Tehran
Dhu'l-qa^Cdah 1397 (A.H.)
November 1977 (A.D.)

Mullā Muhsin Fayd received knowledge of the Uthulūjiyā from his master and, although he did not write on the work himself, must have transmitted to Qādī Sa^Cīd an oral knowledge concerning the text as well as a special interest in its content. Qādī Sa^Cīd studied the "Transcendent Theosophy" as well as Sufism and Ġirfān with Mullā Muhsin Fayd but is known more as an outstanding expositor of Sufism than of the "Transcendent Theosophy". In philosophy he was in fact also influenced by Mullā Rajab ^CAlī Tabrīzī, who was opposed to the position of Mullā Ṣadrā and followed a more Peripatetic line.⁽¹³⁾ In his Glosses upon the Uthulūjiyā, Qādī Sa^Cīd reveals this background. In some passages, he makes use of the teachings of Sufism, especially that form of Sufism which combines the teachings of Ibn ^CArabī with specifically Shi^Cite teachings issuing from the Shi^Cite Imams. In other places, he negates the theses of Mullā Ṣadrā but also criticizes Ibn Sīnā, whose glosses upon the Uthulūjiyā he seems to have known well. As a matter of fact the commentary of Qādī Sa^Cīd can be fully understood only in the light of the earlier commentary of Ibn Sīnā on the one hand, and the teachings of the "School of Isfahan" on the other.

Qādī Sa^Cīd has unfortunately left his commentary upon the Uthulūjiyā incomplete, ending his glosses with the fourth book (maymar). This is one of several of his important works which he left unfinished. Another is Asrār al-^Cibādāt (Mysteries of Worship), a masterly study of the esoteric significance of the Islamic rites. Despite this fact, however, Qādī Sa^Cīd's work must be considered as an important philosophical treatise in its own right and, after the glosses of Ibn Sīnā, probably the most notable commentary written by an Islamic thinker upon the celebrated "Theology of Aristotle", a work whose influence is so visible in the pages which record the later destiny of the intellectual life of both the Islamic world and the West.

+
+ +
+ + +

the Arabic title of this work and to posit other readings for uthulūjiyā. Some have called it abulūjiyā meaning "apology" and others atulūjiyā, from the Greek aitiologia meaning the science of causes. In both cases, such reading can be arrived at by merely changing the dots in the Arabic orthography of uthulūjiyā. But there is no cogent proof for such assertions and it seems that the title uthulūjiyā is definitely correct. In fact, it was as a result of the title of this book that later Islamic philosophers became familiar with this term and occasionally used it as the name for a science rather than the title of a particular book. In this, as in so many other ways, the "Theology of Aristotle" came to leave an indelible mark upon Islamic thought and found a permanent home for itself in the citadel of Islamic intellectual life.

+
+ +
+ + +

The commentator of the "Theology...", whose glosses appear for the first time in a modern edition in this volume, stands in a long line of Persian Islamic philosophers who were intellectually akin to the sages of the Pythagorean-Platonic tradition of Antiquity. Qādī Sa'īd Qummī⁽⁹⁾ who died in 1103/1691 was a student of Mullā Muhsin Fayḍ Kāshānī,⁽¹⁰⁾ himself one of the foremost disciples of Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, the great master of the "School of Isfahan" and the founder of a new intellectual perspective in Islam which he called al-ḥikmat al-muta'āliyah, the "Transcendent Theosophy."⁽¹¹⁾ Ṣadr al-Dīn, who had synthesized various schools such as Peripatetic philosophy, illuminationist (ishrāqī) theosophy, kalām and ʿirfān into a new intellectual perspective, was well-versed in the teachings of Neoplatonism not only through the works of Suhrawardī⁽¹²⁾ but also through direct study of Neoplatonic texts. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī (Mullā Ṣadrā) was especially devoted to the Uthulūjiyā, which he had studied thoroughly. He even attributed many of his own teachings such as "trans-substantial" motion (al-ḥarakat al-jawhariyyah) to the author of the Uthulūjiyā.

to the basic thesis of Islamic thought, which is the Unity of the Truth. Be it as it may, there is no doubt that from the Islamic point of view any form of knowledge which is legitimate and which, since it is true, has been allowed to enter the citadel of Islam, cannot contradict other forms of "legitimate" knowledge but can only complement them. Islam sees various valid intellectual perspectives as complementary and as standing in a hierarchy dependent upon the mode of the knower (per modum cognoscentis in Scholastic Terms) and the quality of the knowledge in question. But it does not admit the possibility of authentic modes of knowledge which are at the same time contradictory.⁽⁸⁾ The attempt to harmonize the teachings of the Platonic and Aristotelian schools, both of which were considered "legitimate" forms of wisdom and integrated into the intellectual world of Islam, was therefore quite natural and a direct consequence of the nature of the Islamic perspective itself. Islam saw in these schools not two contradictory philosophies, but two different modes of knowledge, corresponding to the "lesser" and the "greater" mysteries, and thus standing on different levels in the hierarchy of knowledge. The "Theology of Aristotle", a work which was at once Neoplatonic and considered to be by Aristotle, seemed to provide an historical "justification" and "proof" for the existence of different modes of knowledge and legitimate schools of thought and wisdom. The Islamic intellectual figures in fact held the existence of these modes to be practically self evident and a direct consequence of the Islamic doctrine of Unity (tawhīd).

A word must also be said concerning the use of the word "theology" (uthūlūjiyā). The word theology as used in Western languages does not correspond exactly to any particular Islamic science although usually the word "kalam" is rendered as "theology". But there is also much theology in the Western sense to be found in what is technically called traditional philosophy or falsafah, especially the aspect dealing with "Divine Wisdom" (al-hikmat al-ilāhiyyah), which can be translated literally as "theosophy". The use of the title "theology" itself is extremely rare in Islam except in connection with this particular work of Plotinus. This fact has led certain Western scholars to doubt

The Arabic text of the "Theology of Aristotle" comprises the last three books of the Enneads as they are known in their Greek version. But it is not identical with the Greek text, which is the recension of the teachings of Plotinus by his celebrated student Porphyry. As a matter of fact, research during the past four decades by such scholars as P. Henry ⁽⁵⁾ seems to indicate that the Arabic "Theology..." is not the translation of Porphyry's recording of his masters teachings as found in the Enneads, but the translation of a text by another student of Plotinus, most likely Amelius, who antedates Porphyry. ⁽⁶⁾ Such scholars claim, therefore, that the "Theology..." represents an independent view of the oral teachings of Plotinus and is an extremely precious document, complementing the well-known version of the Enneads as the principal source of knowledge for the teachings of the founder of Neoplatonism.

The Arabic version of the "Theology..." based upon a lost Greek version was translated by Ibn Nā^Cimah al-Ḥimsī probably for al-Kindī, and possibly with al-Kindī's own assistance. At first it was not referred to as a work of Aristotle and only during the generations following al-Kindī did it come to be firmly "established" as a work of the Stagirite. It seems that more of the thought of Plotinus was translated into Arabic than is contained in the "Theology....", as can be seen by a study of the Risālah fi'l-^Cilm al-ilāhī li'l-Fārābī (Treatise on Divine Knowledge of al-Fārābī), which is a spurious work attributed to Fārābī. ⁽⁷⁾

It might be asked why over the ages the Muslims believed this work to be by Aristotle, and in fact why some traditional Islamic philosophers continue to do so even today. Some have considered this to be an historical accident, which then caused a figure such as Fārābī to write his al-Jam^C bayn ra'ay al-hakīmayn Aflātūn al-ilāhī wa Aristū (Harmony between the Views of the Two Philosophers, the Divine Plato and Aristotle) in an attempt to harmonize the views of Plato and Aristotle, which meant also Neoplatonism and Aristotelianism. Others consider this attribution to be providential in as much as it gave support

Perhaps no figure from the Graeco-Alexandrian world has left as profound a mark upon Islamic intellectual life as Plotinus, even if one considers the extensive influence of such other pivotal figures as Plato and Aristotle. But whereas Plato was known to the Muslims by his name in its Arabized form as Aflātūn and Aristotle was known as Aristū or Aristūtālīs and entitled the "First Teacher", Plotinus hardly ever appears on the stage of Islamic history under his own name. Although the name Flutīnūs does appear in a few texts here and there such as the Fihrist of Ibn Nadīm, Plotinus came to be known generally under the title of the "Shaykh of the Greeks" (al-Shaykh al-yūnānī) and was identified as the author of the "Theology of Aristotle" (al-Uthūlūjiyā). Therefore from the generation following al-Kindī in the 4th/10th century Plotinus was considered to be the same person as Stagirite. ⁽¹⁾

The influence of Plotinus upon the Islamic world is based almost completely upon a single text, namely the Uthūlūjiyā, which is printed in this volume with the commentary of the Safavid philosopher and gnostic, Qādī Saʿīd Qummī. ⁽²⁾ But this single work had repercussions in the most far-flung intellectual circles imaginable. It was read by the Peripatetic philosophers such as Ibn Sīnā, who in fact wrote a set of glosses upon it. ⁽³⁾ It was also known by Ismāʿīlī and other Shiʿite philosophers and theologians, such as the group of philosophers and scholars known as the Ikhwān al-Ṣafā', and by Nāṣir-i Khusraw. It was even studied by certain theologians such as Shāhristānī and Ghazzālī and its contemplative aspects meditated upon and integrated into certain perspectives of Sufism by Ibn ʿArabī, Ṣadr al-Dīn Qunyawī, ʿAbd al-Karīm al-Jīlī and other masters of Islamic gnosis. It was also carefully studied by such later figures of Islamic thought as Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, who quotes often from it in his Asfār. In fact, it might be said that it was Islamic spirituality with its marked gnostic (ʿirfānī) character that revived the teachings of this sage of Graeco-Hellenistic Antiquity and made him and his school celebrated not only in the Islamic world but also in the West. ⁽⁴⁾



Plotinus

Enneads (" Theology ")

The Arabic Translation of
Ibn Nā'imah al-Ḥimṣī

with the glosses of
Qāḍī Sa'īd al-Qummī

edited with commentary
by
Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī

Tehran 1976
1396 (A. H. lunar)

